

للإمام الشاطبي

أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي

توفي سنة (٧٩٠ هـ)

ومعه تعليقات:

الشيخ عبد الله دراز

طبعة مزيدة محققة ومصححة

استدرك فيها السقوطات والأخطاء في الطبعات المتداولة

تحقيق

محمد مرابي

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

مؤسسة الرسالة ناشرون انتشار بألوان الطيف



جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

هاتف: ٢٣٢١٢٧٥ ١١ (٩٦٣)
فاكس: ٢٣١١٨٣٨ ١١ (٩٦٣)
ص.ب: ٣٠٥٩٧
بيروت - لبنان
تلفاكس: ١٧٠٠٣٠٢ ١ (٩٦١)
١٧٠٠٣٠٤ ١ (٩٦١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠

Resalah Publishers
Damascus - Syria
Tel:(963) 11 2321275
Fax:(963) 11 2311838
P.O.Box: 30597
Telefax: (961) 1 700 302
(961) 1 700 304
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Http://www.resalah.com
E-mail: resalah@resalah.com
facebook.com/resalah2007
twitter.com/resalah1970
instagram.com/resalahpublishers.

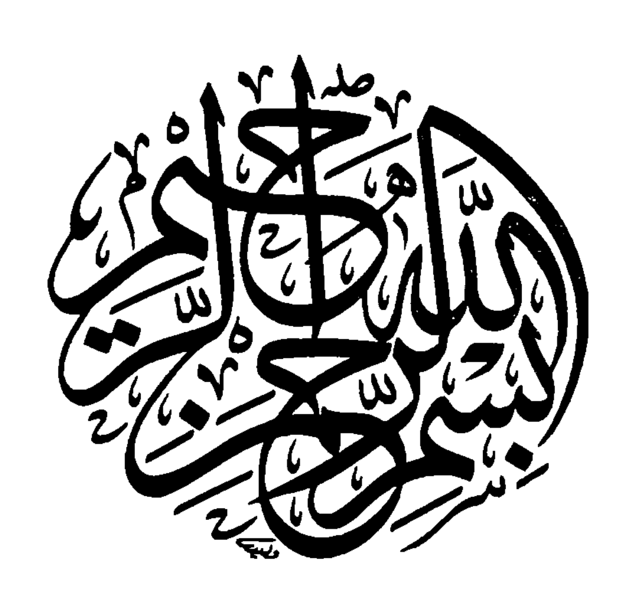
ISBN 978-9933-446-04-8
9 789933 446048

المُوَافَقَاتُ

أَوْ

عُنْوَانُ التَّعْرِيفِ بِأَسْرَارِ التَّكْلِيفِ





مُقَدِّمَة

إنَّ الحمد لله نحمدُه ونستعينُه ونستغفرُه، ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا وسيِّئات أعمالنا، مَن يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هاديَ له.

وأشهدُ أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ۝٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾.

أما بعد: فإن أصدقَ الحديث كتاب الله، وخيرَ الهدي هدي محمد ﷺ، وشرَّ الأمور محدثاتها، وكلَّ محدثة بدعة، وكلَّ بدعة ضلالة، وكلَّ ضلالة في النار.

وبعد: فإن الله تعالى أكرمنا بهذه الشريعة الغرَّاء، وجعلها لنا منهاجاً صالحاً لكلِّ زمان ومكان، وحفظها من الضياع والتبديل، وجعل فيها صلاح هذه الأمة، كما جعلها ميسَّرة لعباده من دون مشقَّة ولا حَرَج، وجعل فيها من الرُّخص والتيسير للناس بما لا طاقة لهم فيه، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ [المائدة: ٦]، وقال أيضاً: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

فالشريعة الإسلامية منهاجٌ متكامل تلبِّي حاجيات الناس كاملة، دون أيّ تكلُّف أو عسر، والذين استبدَلوا بها قوانين غربية وشرقية، ويهودية أو نصرانية، ما نفعهم ذلك، وما حقَّقت لهم هذه القوانين الأرضية حتى المصالح الضرورية، فكثُرت فيهم الأمراض النفسية والجسدية، وفشا فيهم القتل والزنى، وتقطَّعت الأرحام، وعمَّ الربا، وكثُر النهب والسرقات، وغير ذلك من الأمراض الاجتماعية.

أما من تمسَّك بهذه الشريعة فلم تزده إلا تمكيناً وعزّاً وشرفاً وسعادة، كيف لا؛ وواضع هذه الشريعة هو الله تعالى خالق هذا الإنسان، والذي يعلم ما يُصلحه وينفعه ويحقِّق له السعادة في

الدارين، وقد اشتهر عند علماء المقاصد قول: «أينما وُجدت المصلحة فثمَّ شرع الله»، فشرع الله كله خير وهدى ورحمةٌ وعدل.

فالأهداف والغايات التي شرعت الشريعة لتحقيقها، هي ما أطلق عليه علماء الشريعة ـ وخصوصاً الأصوليون ـ: «مقاصد الشريعة».

ولقد اجتهد الفقهاءُ والأصوليون في حلِّ المسائل العويصة والمشاكل التي تواجه عامَّة الناس منذ عهد الإسلام الأول، وحتى يومنا هذا، مستخدمين في ذلك الأدلة والنصوص، والقواعد المنضبطة لعلم أصول الفقه، لكن تطوُّر الحياة وتعقيداتها ومستجدَّاتها جعلت علم أصول الفقه يقف دون إيجاد حلٍّ لكثير من هذه المستجدَّات والتطوُّرات.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور: وقد يظنُّ ظانٌّ أنَّ في مسائل علم أصول الفقه غُنية لمتطلِّب هذا الغرض، بَيْدَ أنه إذا تمكَّن من علم الأصول رأى رأي اليقين أنَّ معظم مسائله مختلَفٌ فيها بين النُّظَّار، مستمرٌّ بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع.

وقال أيضاً: على أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، بواسطة قواعد تمكِّن العارفَ بها انتزاع الفروع منها[1]. اهـ.

لذلك كان لا بدَّ من البحث في علم مقاصد الشريعة، ومعرفة أدلَّته والاستفادة منه لبناء الأحكام الشرعية على ضوئه.

وكتاب «الموافقات» للإمام الشاطبي يُعتبر مِن أهمِّ المؤلَّفات في هذا العلم، بل لعله الفريد في بابه، فالإمام الشاطبيُّ كان سَبّاقاً لوضع أهم القواعد الأساسية لهذا العلم، وكل من جاء بعده فهو عالة عليه في هذا العلم، وأخذ من فَيضه واغترف من مَعينه.

والشاطبيُّ وإن كان هو مدوِّن هذا العلم وواضع قواعده؛ إلا أنه قد سُبق بعلماء مهَّدوا هذا العلم، وسهَّلُوا له الطريق لجني ثماره.

ومن خلال استعراض المرحلة التاريخية لعلم أصول الفقه ـ باعتباره العلم الذي انبثق منه علم المقاصد ـ نرى أنَّ هذا العلم مرَّ بثلاث مراحل:

---

(١) «مقاصد الشريعة» للطاهر بن عاشور ص١٦٦.

ـ الأولى: مرحلة اقترانه بغيره، وتشمل جهود الصحابة والتابعين، إلى عصر إمام الحرمين.

ـ الثانية: مرحلة تميُّزه عن غيره، من عصر إمام الحرمين إلى عصر العز بن عبد السلام.

ـ الثالثة: مرحلة تخصيصه بالتأليف، من عصر العز بن عبد السلام إلى عصرنا الحاضر.

المرحلة الأولى: ففي هذه المرحلة كان الصحابة ومَن بعدهم من التابعين والأئمة المجتهدين؛ كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي، وغيرهم إلى عصر إمام الحرمين، يستعملون علم المقاصد، وإن لم يكن مدوَّناً عندهم كقواعد وضوابط يُرجع إليها.

ولعلَّ من أوائل مَن استعمل وتكلم في علم المقاصد ونبَّه عليه في هذه المرحلة هو الحكيم الترمذي من أهل القرن الثالث، وهو وإن كان لا يعدُّ فقيهاً ولا أصولياً بالمعنى التخصيصي؛ إلا أنه كان في مقدمة العلماء الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة ولو على طريقته الخاصة، ولعله من أقدم من وضع كتاباً خاصّاً في المقاصد الشرعية من خلال كتابه: «الصلاة ومقاصدها»، وكذلك كتابه «نوادر الأصول»، وكتاب «الحج وأسراره»، و«سبب التكبير في الصلاة»[1].

ففي كتابه «الصلاة ومقاصدها» نبَّه على مقاصد الصلاة، وذكر بعض التعليلات لبعض العبادات، وكذلك في كتابه «نوادر الأصول» حيث يعتبر الصبغة العامة لهذا الكتاب هو التعليل، والكشف عن أسرار العبادات والمعاملات، وأورد فيه مصطلحات وثيقة الصلة بالمقاصد؛ كالحكمة والأسرار.

وممن له مساهمة في هذا العلم في هذه المرحلة أبو بكر القفال الشاشي (ت٣٦٥هـ) من خلال كتابه «محاسن الشريعة»، فكتابه هذا ذو صلة وطيدة بموضوع مقاصد الشريعة، وقد أثنى الإمام ابن القيم على هذا الكتاب الثناء الحَسَن في كتابه «مفتاح دار السعادة»: **(٢/ ٤٢)**.

المرحلة الثانية: مرحلة تميُّزه عن غيره، وتبدأ هذه المرحلة من عصر إمام الحرمين إلى عصر العز بن عبد السلام، ففي هذه المرحلة تميَّز علم المقاصد عن غيره، وإن لم يُفرَد بتأليفٍ مستقل.

١ ـ وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) يعتبر بحق واضع لَبِنات علم المقاصد ومفجِّر ينابيعه، ومرسِّخ قواعده، ومَن سَبَر كتبه الثلاثة: «البرهان»، و«الغياثي»، و«مغيث الخلق» أيقن ذلك، وترجع ريادة الجويني في مقاصد الشريعة إلى الأمور التالية:

---

(١) انظر: «نظرية المقاصد» د/ الريسوني ص٤٠.

ـ أنه أول من قسَّم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية.

ـ أنه صاحب الفضل في الإشارة إلى الضروريات الخمس (وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، وطرق المحافظة عليها، وذلك في معرض الحديث على منهج الشافعي في الاستنباط.

ـ أنه ذكر بعض أقسام المقاصد، واعتنى بأهميتها وضرورة إقامتها على اليقين والقطع.

ـ أنه ذكر بعض المقاصد الجزئية للعقوبات والعبادات والمعاملات[١].

٢ ـ الغزالي: أبو حامد (ت ٥٠٥هـ).

لقد ظهر اعتناء الغزالي بالمقاصد في كتبه التالية: «أساس القياس»، و«المنخول»، و«شفاء الغليل»، و«المستصفى».

وقد أضاف الغزالي إلى جهود مَن سَبَقه في علم المقاصد أموراً، منها:

ـ أضاف إلى تقسيم شيخه إمام الحرمين الذي قسَّم المصالح إلى ثلاثة أقسام؛ ضرورية وحاجية وتحسينية مكمِّلاتها:

ـ ذكر الأدلة التي تعرف بها المقاصد، حيث وضع ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.

ـ قسَّم المصالح الشرعية حسب قوَّتها، وذلك بتقديم الأهم على المهم، والأقوى على القوي، والكلِّي على الجزئي.

ـ بيَّن الأساس الذي يستدلُّ به على المقاصد، وذلك بأنها لا تقوم على أدلة جزئية بل من مجموع أدلة كوَّنت روح الشريعة[٢].

المرحلة الثالثة: مرحلة تخصيصه بالتأليف، وتبدأ من عصر العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) إلى عصرنا الحاضر.

١ ـ فقد نقل العز بن عبد السلام الكتابة في المقاصد نقلة نوعية؛ إذ خصَّ هذا العلم بالتأليف في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وكان يرى أنَّ الشريعة الإسلامية كلَّها معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، ومن أبرز جوانب الفكر المقاصدي عند العز بن عبد السلام:

---

(١) «البرهان»: (٢/٦٠٢) وما بعدها، و«مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» للدكتور البديوي ص٧٦.

(٢) «مقاصد الشريعة الإسلامية» للدكتور احميدان ص٤٢.

ـ اعتناؤه بتعريف المصالح والمفاسد.

ـ ذَكَر كثيراً من أقسام المقاصد، كالدنيوية والأخروية، والضروريات، ومقاصد المكلفين.

ـ توظيف المقاصد في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

ـ ذكر كثيراً من المقاصد الجزئية للأحكام الشرعية[١].

٢ ـ القرافي: (ت ٦٨٤هـ).

وهو امتداد لشيخه ابن عبد السلام في نظره إلى المصالح والمفاسد، وهو من مؤسِّسي علم المقاصد كما قال ابن عاشور، وكتابه «الفروق» خير شاهد على ذلك، وهو يذكر في مقدِّمته أنَّ أصول الشريعة قسمان: أحدهما المسمّى بأصول الفقه، والقسم الثاني: قواعد فقهية جليلة كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمته، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى.

ومن أبرز ما تميَّز به عن غيره في علم المقاصد:

ـ اعتناؤه بتعريف المقاصد وأقسامها المعروفة، وتوظيفها حين تعارض الأدلة والأقيسة والترجيح بينها.

ـ ربطه الأحكام غالباً بمقاصدها؛ فيقول مثلاً: شُرع القطع لحفظ المال، والرَّجم لحفظ الأنساب، والجلد لحفظ الأعراض، ويقدم الأهم منها على المهم حسب مراتبها.

ـ اهتمامه بسدِّ الذرائع وأقسامها، وهي شديدة الصلة بالمقاصد[٢].

ـ ابن تيمية: (ت ٧٢٨هـ).

أكثَرَ ابنُ تيمية من ذكر المقاصد، وكان يثبت أنَّ الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجِّح خير الخيرين، وشر الشرَّين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية استدراكات كثيرة على الأصوليين في جعلهم المقاصد الشرعية خمسة حيث يقول[٣]: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام بالأوصاف المناسبة يتضمَّن

---

(١) «مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية» للدكتور البديوي ص٨٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٣٢/ ٢٣٤).

تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، وجعلوا الأخروية: ما في سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية: ما تضمَّن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة، من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدِّين له، والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرَعَه الشارعُ من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونصَّ عنه، حِفظاً للأحوال السَّنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح...».

فلابن تيمية دور بارز ومكانة رفيعة في مضمار علم المقاصد، وذلك لإثرائه بالتطبيقات والقواعد المقاصدية.

وإذا كان الشاطبي شيخ المقاصديين على المستوى النظري؛ فشيخ المقاصديين على المستوى التطبيقي العملي هو ابن تيمية[1].

٤ ـ ابن القيم: (ت ٧٥١هـ).

شيخُ شيخِ الشاطبي، إذ إن المَقَّري تلميذ ابن القيم، وشيخ الشاطبي، وقد أفاد كثيراً من شيخه في هذا العلم، ومن أهم كتبه في علم المقاصد «إعلام الموقعين»، ويتلخَّص دوره في الأمور التالية:

ـ اهتمامه بالتعليل وأساليبه في الكتاب والسنة، ومناقشة منكريه والتشنيع عليهم.

ـ الاعتناء بإبراز أسرار الشريعة وحِكَمِها.

ـ معالجته لسدِّ الذرائع والحيل.

ـ دفاعه عن تعارض الشريعة وعدم القول بوجود ما خالف القياس.

ـ الاهتمام بمقاصد المكلَّفين.

ـ تكلَّمَ في قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد[2].

---

(١) «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» للدكتور البديوي.

(٢) «إعلام الموقعين»: (١/ ٨٧)، و(٣/ ٩٥ ـ ١٣٤)، و«شفاء العليل» ص٤٠٠.

٥ ـ سليمان الطوفي: (ت ٧١٦هـ).

لقي ابن تيمية وأخذ عنه، تكلَّم في هذا العلم من خلال كتابه «شرح مختصر الروضة» عند الحديث عن المناسبة والاستصلاح، وكذلك في رسالته في تقديم المصلحة في المعاملات على النص، التي هي شرح الحديث: «لا ضرر ولا ضرار» ضمن شرحه للأربعين النووية[١]، ويتلخص فكره المقاصدي في الأمور التالية:

ـ استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد في المعاملات دون العبادات.

ـ المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص.

ـ مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات دون العبادات.

ـ المصلحة أقوى أدلة الشرع، وتقديمها على النص والإجماع من باب التخصيص والبيان، لا من باب الإبطال لها وعدم اعتبارهما[٢].

٦ ـ الشاطبي: (ت ٧٩٠هـ).

بعد ذكر هذه النخبة الكبيرة من علماء الأصول الذين تناولوا مقاصدَ الشريعة، وأصّلوه وفرّعوه، جاء الإمام الشاطبي ليغوصَ في أعماق بحره، ويصطاد الثمين منه، فيصيغه صياغة جديدة؛ فكان بحقٍّ منعطفاً جديداً في تاريخ هذا العلم، وهو يمثِّل قمَّة نضوج المقاصد، ويظهر جهده جليّاً في هذا العلم في أمور:

ـ **منها**: عنايته بالمقاصد في المباحث الأصولية في كتابه «الموافقات».

ـ **ومنها**: تقسيمه الفريد للمقاصد؛ إذ قسَّمه إلى قسمين:

القسم الأول: يرجع إلى قصد الشارع، والثاني: يرجع إلى قصد المكلَّف.

وقسَّم الأول إلى أربعة أقسام:

الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ويشمل هذا القسم تقسيم المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وحفظ كل منها من جهة الوجود والعدم، ومكمِّلات المقاصد الثلاثة مع التمثيل لكلٍّ منها.

الثاني: وضع الشريعة للإفهام، ويتناول عربية القرآن، وأساليب العرب، واستحالة ترجمة

---

(١) وقد طبعت هذه الرسالة مستقلة بعنوان: «رسالة في رعاية المصلحة».

(٢) «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» ص٩١.

القرآن، والمقصود بالأمة الأُمّية، واشتمال القرآن على العلوم الكونية، ودلالات الألفاظ الأصلية والتبعية.

الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف، ويشمل شروط التكليف، وما يُطلب من المكلّف وما لا يُطلب منه، وتقسيم الأوصاف الجبلّية، ومسائل التكليف بالشاق.

الرابع: قصد الشارع في دخول المكلَّف تحت أحكام الشريعة، ويشمل إخراج المكلَّف من داعية الهوى، وتقسيم المصالح إلى أصلية وتابعة، والنيابة في الأعمال، والأصل في الطاعات التعبُّد، وفي العادات التعليل، وتقسيم الحقوق إلى ما هو حق لله وما هو حق للعبد.

وقسَّم الثاني إلى مسائل: الأعمال بالنيات، وقصد المكلّف موافقة الشرع، وما يتعلق به من الحِيَل والبدع.

ومنها: إضافته مبحث طرق معرفة مقاصد الشارع.

ومنها: الاهتمام بضوابط المصلحة والتفريق بينها وبين البدعة من خلال كتابه «الاعتصام».

وفَتَرت الكتابة في إفراد هذا العلم بالتأليف بعد أبي إسحاق الشاطبي، ولم يشتهر أحد ممن كتَبَ في مقاصد الشريعة بعده إلا ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ) في كتابه «حجة الله البالغة»، وقد تناول فيه تعريف المقاصد، والمقاصد الجزئية في العبادات والمعاملات.

وخفَتَ نورُ هذا العلم إلى أن جاء الشيخ الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) صاحب الجهد الأبرز في العصر الحديث في إحياء الكتابة والبحث في مقاصد الشريعة، فتنفَّس ذلك العلم الصُّعَداء من جديد، فألَّف كتابه «مقاصد الشريعة» الذي جعله في ثلاثة أقسام:

الأول: إثبات المقاصد وأهميتها للفقيه وطرق إثباتها.

الثاني: مقاصد التشريع العامة، وأضاف مقصدَي السماحة والمساواة.

الثالث: مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس.

ثم جاء عَلّال الفاسي (ت ١٣٩٤هـ) ولمع في هذا العلم من خلال كتابه «مقاصد الشريعة ومكارمها» إلا أن المباحث التي تخص علم المقاصد كانت قليلة.

ثم تتالى المؤلفون والباحثون، وكتبوا في المقاصد، وغالب هذا المؤلفات كانت عبارة عن رسائل جامعية: ماجستير أو دكتوراه.

ترجمة المؤلف (الشاطبي)[(١)]

هو الإمام الفقيه العلّامة أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، نشأ رحمه الله في عصر مضطرب، وظروف قاسية، فقد عاش في مدينة غرناطة في عهد ملوك بني الأحمر، وكانت مدينة غرناطة ملجأ للمسلمين الفارّين من زحف النصارى، منذ تأسست بها دولة بني الأحمر.

وقد اختلف المؤرخون في سنة ولادة الشاطبي، فقيل: سنة (٧٢٠هـ)، وقيل: قريباً من سنة (٧٣٠هـ).

شيوخه:

أخذ العلم عن عدة علماء؛ منهم من هو من غرناطة، ومنهم من وفد إليها.

فمن شيوخه الغرناطيين: ابن الفخار البيري (ت ٧٥٤هـ)، وأبو عبد الله البلنسي (ت ٧٨٢هـ)، وأبو سعيد بن لُبّ (ت ٧٨٢هـ).

ومن شيوخه الوافدين على غرناطة: أبو عبد الله المقري التلمساني (ت ٧٥٨هـ)، وأبو عبد الله الشريف التلمساني (ت ٧٧١هـ)، وأبو القاسم السبتي (ت ٧٦٠هـ)، وأبو علي الزواوي (ت ٧٧١هـ)، وابن مرزوق الخطيب (ت ٧٨١هـ)، وغيرهم.

تلامذته: ومن أشهر تلامذته:

القاضي أبو يحيى محمد بن محمد بن عاصم (ت ٧٨١هـ)، وأخوه القاضي أبو بكر محمد ابن محمد بن عاصم (ت ٨٢٩هـ)، وأبو عبد الله محمد المجاري الأندلسي (ت ٨٦٢هـ)، والشيخ أبو عبد الله البياني، وغيرهم.

مؤلفاته: صنَّف الشاطبي العديد من المؤلفات والتصانيف النفيسة منها:

- «الاعتصام» ـ مطبوع.
- «الموافقات» ـ وهو كتابنا هذا.
- «الإفادات والإنشاءات» ـ مطبوع.

---

(١) انظر ترجمته في «الأعلام» للزركلي: (١/ ٧١)، و«فهرس الفهارس» للكتاني: (١/ ١٩١)، و«شجرة نور الزكية» ص٢٣١.

ـ «عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق».

ـ «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية»، وهو شرح لـ«ألفية ابن مالك».

ـ «المجالس»، شرح فيه كتاب البيوع من «صحيح البخاري».

محنته:

امتُحن الشاطبي ـ رحمه الله ـ مع أهل البدع، وتحدَّث بذلك في مقدمة كتابه «الاعتصام»، عندما اصطدم بما فشا في الناس من سيّئ العادات، ومنكر البدع المحدَثات، وتوالت عليه الاتهامات والتلفيقات، ورمي بدعاوى هو منها بريء، ولبس عليه بها المغرضون.

ومن هذه التُّهم التي ذكرها ونفاها عن نفسه في كتابه «الاعتصام»:

ـ أنه نُسب إليه بأن الدعاء لا ينفع، وهو إنما أنكر الدعاء الجماعي.

ـ ورُمي بالتشيع، والنيلِ من الصحابة رضي الله عنهم، وهو إنما لم يلتزم بذكر الخلفاء الراشدين في خُطب الجمعة.

ـ واتُّهم بمعادات الأولياء، وهو إنما كان ينكر على المتصوِّفة غلوّهم ومخالفتهم للسنة.

ـ ورمي بالخروج عن جماعة المسلمين، وهو إنما كان يدعو إلى طريق الفِرقة الناجية.

فمن خلال هذه المواقف وغيرها، يعتبر الشاطبي من العلماء المجدِّدين والمصلحين الذين يُحيُون السنن ويذبُّون عنها، وينكرون البدع ويحاربونها، وإن ألِفَها الناس واتخذوها أعرافاً وورثوها عن آبائهم وأجدادهم.

وفاته: توفي ـ رحمه الله ـ في شعبان سنة (٧٩٠هـ).

○ ○ ○

ترجمة الشيخ عبد الله دراز[1]

ولد الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن حسنين دراز بمحلة دياي (من أعمال مركز دسوق) في ١٢ يناير سنة (١٨٧٤م)، وبعد أن حفظ القرآن لازم دروس اللغة العربية وعلوم الشريعة التي كان يلقيها بالمسجد العمري في بلدته والده الشيخ محمد، وعمه الشيخ أحمد، وجده الشيخ حسنين دراز وغيرهم.

وكان ـ رحمه الله ـ أكثر انتفاعاً بدروس جده وأطول ملازمة له، ثم انتقل إلى القاهرة بعد وفاة أبيه وجده، فأكمل دراسته في الأزهر.

فحصل على الشهادة العالمية سنة (١٩٠٠م)، ثم أسند إليه تدريس مادة الجغرافيا في الأزهر في أول سنة (١٩٠١م) إلى جانب دروسه في المواد الأزهرية الأساسية، وأوكلت له عدة أعمال إدارية في عدد من المعاهد والكليات، وقد صرف جل أوقاته في خدمة العلم إفادة واستفادة، وبعد اعتزاله الأعمال الإدارية سنة (١٩٣١م) لم يفتر عزمه عن متابعة الإفادة العلمية من تحقيقات وتعليقات، ولعل من أهمها تعليقاته على كتاب «الموافقات».

ثم كانت خاتمة أعماله أداء فريضة الحج، في أوائل سنة (١٩٣٢م)، ولم يلبث إلا قليلاً عقب عودته من الحجاز حتى ألمَّ به المرض الأخير، فمات ـ رحمه الله ـ في ليلة الخميس ٢٣ يونيو سنة (١٩٣٢م)، وصلي عليه في الجامع الأزهر، ودفن بمدافن الأسرة بقرافة العفيفي بقرب العباسية.

○ ○ ○

(١) «الفتح المبين في طبقات الأصوليين»: (٣/ ١٧٣ وما بعدها)

تحقيق اسم الكتاب:

سمَّى الشاطبي كتابه أولاً بـ«عنوان التعريف بأسرار التكليف»، ثم عدل عن هذه التسمية لرؤيا رآها بعض معاصريه إلى «الموافقات»، وقد ذكر هذه الحادثة في مقدمة كتابه.

وفي طبعة دراز زيادة «في أصول الشريعة»، وفي النسخة التي حقَّقها الشيخ محيي الدين عبد الحميد «الموافقات في أصول الأحكام» وهذه الزيادات لم يذكرها المصنف في كتابه هذا ولا في بقية كتبه، ولا ممن ترجم له، وأما الأصل الذي اعتمدته ففيه لفظ «الموافقات» فقط، أما الزيادة التي زدتها وهي: «عنوان التعريف بأسرار التكليف» فذلك لسببين: الأول: أن هذا هو العنوان الأصلي للكتاب قبل تغييره من قبل المؤلف، والثاني: أن هذه الزيادة تعكس مضمون الكتاب والموضوع الذي يتحدّث عنه.

الباعث على نشر الكتاب:

لما كانت طبعات الكتاب ـ قديمها وحديثها ـ يكثر فيها الغلط والتصحيف، وكان لهذا الكتاب من الميِّزات ما ذكرنا أول هذه المقدمة، رغبت مؤسسة الرسالة ناشرون في إعادة طبعه بوجه جميل، وشكل جديد، خالياً من عيوب الطبعات السابقة، محلًّى بما أضفناه في هذه الطبعة من تحسينات وتكميلات وضروريات مما سنذكره بعد قليل.

ومما أود أن أنبِّه عليه أن الطبعات السابقة ـ المحققة وغير المحققة ـ لا تخلو من تصحيف أو تحريف، بل ومن سقوطات كثيرة، مما أدى إلى وقوع خلل كبير في الكثير من الفقرات والمسائل، ومن هذه السقوطات والأخطاء ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ:

ـ ما وقع في أول صفحة، حيث وقع: «عماية» في كل النسخ المطبوعة، وهي في الأصل الذي اعتمدته: عمايات.

ـ وكذلك في أول صفحة وقع: «إذ لم نستطع من دونه حيلاً، ولم نهتد بأنفسها سُبلاً»، في كل المطبوع، بينما في الأصل: من دونه حيلة... سبيلاً.

ـ ووقع في المطبوع كما في (١/ ٥٦): «ليس منها ثم البحث»، بينما هي في الأصل: ليس منها مما تَمَّ البحث...

ـ وفي المطبوع كما في (١/ ٥٨٧): «من الولي الصداق»، بينما هي: من الولي والشاهدين والصداق.

ـ ووقع في (٢/ ٩): «. . .القواعد، إذ كلية هذا معلومة»، وهي في الأصل: القواعد الكلية، هذا معلوم. . .

ـ ووقع في (٢/ ٢٤٦): «يظنه حلالاً»، بينما هو: يظنه جُلّاباً.

ـ ووقع خطأ فاحش في بداية المسألة السابعة (٢/ ٣٨) في كلمة واحدة ينبني عليها فهم مسألة بكاملها، حيث قال: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً. . .» ثم قال: «وكل دليل ثبت فيها». فقال دراز: أي: الكتاب بمعنى الشريعة، بينما الصواب ـ كما في الأصل ـ: كل دليل ثبت في المكيات، وبهذا يكون الضمير «فيها» راجع إلى المكيات لا إلى الكتاب.

وتبعه على هذا الخطأ كل من جاء بعده، فأثبتوا هذا الخطأ في النص مع تعليقات الشيخ دراز في الحاشية، ووقع ذلك في كل النسخ المطبوعة المحققة وغير المحققة.

ـ وهذا بالإضافة إلى عدم ذكر الترضّي عن الصحابة والترحُّم عن العلماء، والصلاة والسلام على الأنبياء في كثير من المواضع رغم وجودها في الأصل.

عملي في الكتاب:

ـ اعتمدت في تحقيق الكتاب على مخطوط واحد وجعلته أصلاً، وقابلته على المطبوع.

ـ أثبت الفروق بين المخطوط والمطبوع في الهامش، وما كان من زيادة من المطبوع جعلته بين معقوفتين، ولم أشر في الحاشية إلى ذلك خشية الإطالة، كما أهملت الفروق الطفيفة بين النسختين لذات السبب.

ـ أضفت عناوين للمسائل والفصول، وجعلتها بين قوسين.

ـ أثبتُّ كل تعليقات الشيخ عبد الله دراز في الحاشية، إلا مواضع تخريج الأحاديث والآثار.

ـ خرجت الأحاديث النبوية والآثار وفق منهجية مؤسسة الرسالة ناشرون.

ـ ترجمت لأعلام الكتاب ترجمة مختصرة.

ـ علقت على المواضع التي تناول فيها المؤلف مسائل العقيدة، مبيناً فيها منهج أهل السنة والجماعة في المسألة.

ـ ميَّزت التعليقات التي أضفتها على تعليقات الشيخ دراز بوضع نجمة (⋆) قبل بداية الكلام، فكل كلام قبله (⋆) فهو من تعليقاتي؛ فليتنبه، أما إذا أردت إضافة استدراك على كلام الشيخ دراز فأصدره بـ«قلت».

- قمت بإبراز الأفكار الأساسية والمهمة من خلال توضيحها باللون الأحمر.

- وضعت فهارس علمية للكتاب: فهرس الآيات، فهرس الأحاديث والآثار، وفهرس تفصيلي للموضوعات.

- وهكذا أرجو أن أكون قد وُفقت لخدمة هذا الكتاب القيِّم، فإن أصبتُ وأحسنتُ فذلك من فضل الله تعالى عليَّ ومنِّه، وإن كنت قد أخطأت في شيء منه، فحسبي أني بذلت ما في وسعي وقدرتي.

وصلى الله وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً، والحمد لله رب العالمين.

كتبه

محمد مرابي

دمشق: ٢ ربيع الثاني ١٤٣١هـ

الموافق لـ: ١٧/ ٤/ ٢٠١٠م

وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على نسخة مخطوطة واحدة، ونسخة مطبوعة، وجعلت الأولى هي الأصل، ورمزت للثانية بالحرف (د).

ـ النسخة الأصل:

هي نسخة مخطوطة محفوظة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم (٣٧٥)، وهي أيضاً من محفوظات الزاوية الناصرية تحت رقم (٨٩)، وهي خالية من اسم الناسخ، وتاريخ النسخ، وهي نسخة تامة، عدد صفحاتها (٥٠٩)، معدل الأسطر فيها ما بين (٢٤ ـ ٣١)، وطول الصفحة (١٧سم)، وعرضها (١٣سم) تقريباً.

وكُتبت المسائل والفصول وكذا الكتب بخط كبير وبارز، وخطها مغربي مقروء، وقد كتبت بخطين متغايرين، الأول يبدأ من الصفحة الأولى إلى غاية الصفحة (٢٧٦)، والثاني يبدأ من الصفحة (٢٧٧) إلى نهاية الكتاب، كما أن الصفحات (٢٩٩ ـ ٣٥٤) كتبت بالخط الأول.

وكتب على طرة هذا المخطوط ما نصه: كتاب الموافقات، تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة القدوة الحجة أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي رضي الله عنه.

وكتب في الأصل: كان هنا بخط المؤلف في الأصل الذي هو أيضاً بخطه ما نصه[1]:

نقلتُ من كتاب «ألف باء» لأبي الحجاج بن الشيخ رحمه الله: يروى أن بعض الصدِّيقين دعا إلى الله عز وجل بحقيقة التوحيد فلم يستجب له، ولا الواحد بعد الواحد، فعجب من ذلك؛ فأوحى الله إليه: تريد أن تستجيب لك العقول؟ قال: نعم، قال: أتحجبني عنهم؟ قال: كيف أحجبك وأنا أدعوا إليك؟ قال: تكلم في الأسباب وفي أسباب الأسباب. قال: فدعا إلى الله من هذه الطريق؛ فاستجاب له الجم الغفير.

وكان أيضاً فيه بالخط المذكور[1]: ومن «تاريخ دمشق» عن مؤرج قال: قال رجل للمهلب ـ يعني: ابن أبي صفرة ـ: بم بلغتَ ما بلغت؟ قال: بالعلم. قال: قد رأينا من هو أعلم منك لم يبلغ ما بلغتَ. قال: ذاك علم صفةٍ، وهذا علم وُضع مواضعه، وأصيب به فرصة، وأخرى لم أخبرك بها: إيثاري فعلاً أحمد عليه دون القول به.

---

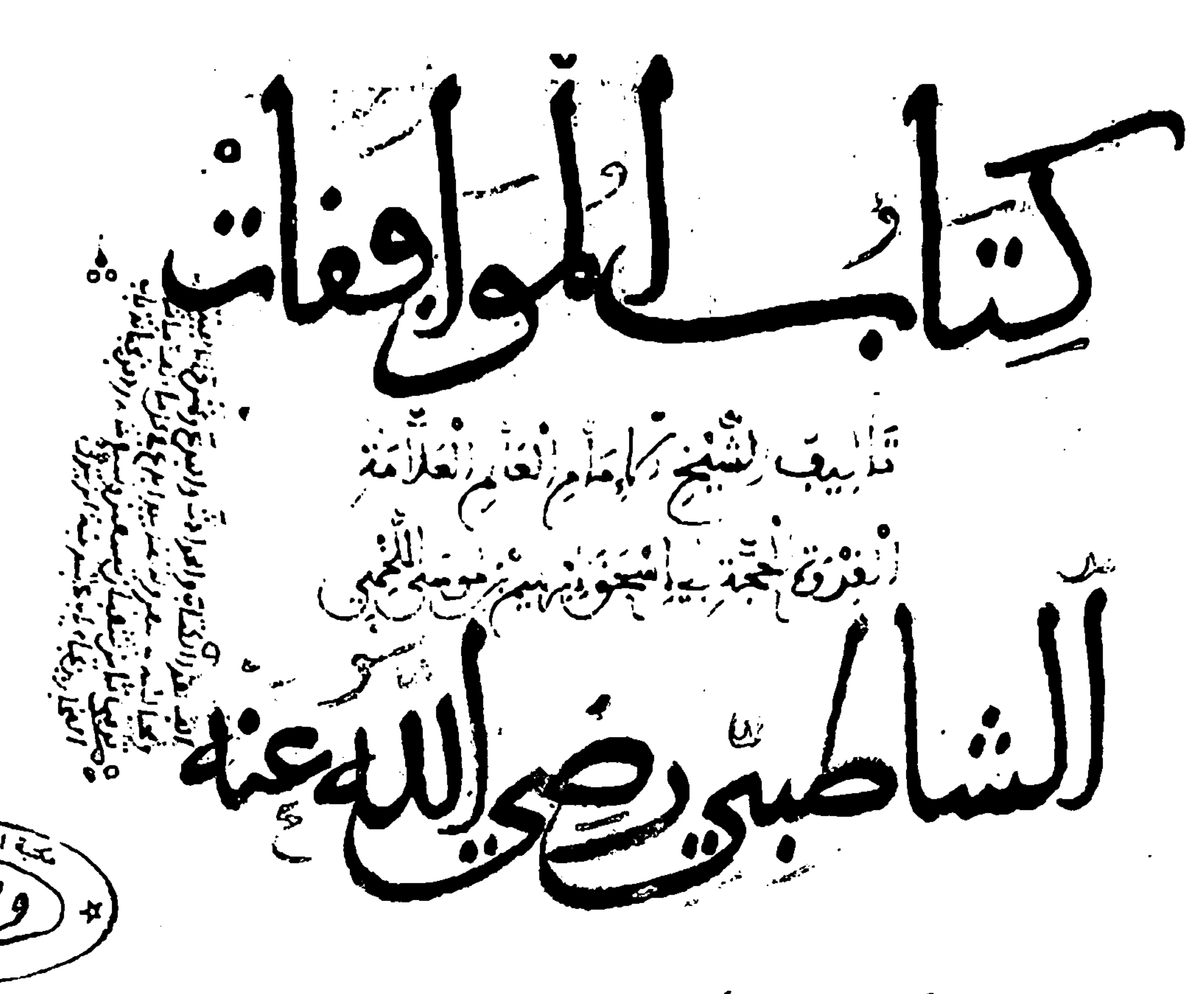
(١) هذا الكلام يدل ـ والله أعلم ـ على أن هذه النسخة مقابلة على نسخة المؤلف، وذلك لضبطها وقلة الأخطاء والسقوطات الموجودة في النسخ التي اعتمدت على غير هذه النسخة.

وكتب تحته أيضاً: للزاوية الناصرية صانها الله تعالى بمنّه آمين، وفيه في آخره كراريس بخط الإمام ابن مرزوق رحمه الله.

أما النسخة المطبوعة:

وهي نسخة الشيخ دراز، فقد طبعت قديماً وحديثاً، وهي تمتاز بتعليقات الشيخ دراز عليها، وتوجيهاته الجيدة للنصوص، وشرح بعض العبارات الغامضة، وربط كلام المؤلف بين المتقدم والمتأخر، واستدراكات كثيرة، وتصحيح الكثير من الأخطاء، وتعليقاته تعتبر مركزة ومختصرة، بل تصل أحياناً إلى حد الإلغاز، وقد نقل من كثير من الكتب الأصولية كـ«الإحكام» للآمدي، و«المستصفى» للغزالي، و«إرشاد الفحول»، و«مختصر ابن الحاجب»، و«التحرير» لابن الهمام، و«المنهاج» للبيضاوي وغير ذلك.

وكما استفاد أيضاً من تعليقات بعض من سبقوه إلى نشر هذا الكتاب، كالشيخ محمد حسنين مخلوف، ومحمد الخضر حسين.



كتاب الموافقات

تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة

الشاطبي رضي الله عنه



صورة عن طرة الأصل

قال الشيخ الفقيه الإمام العالم الأوحد الكبير قدوة الأئمة المتمدين وخاتمة المحققين المعتمدين وناصر السنة ومحيي معالم الدين المعدود على تأخر زمانه في أهل السبق المصنف العلامة الخطيب الصالح الكامل أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد بن موسى اللخمي الشاطبي رضي الله عنه

الحمد لله

صورة الصفحة الأولى من الأصل

صورة الصفحة الثانية من الأصل

صورة عن آخر صفحة من الخط الأول

صورة عن أول صفحة من الخط الثاني

صورة عن الصفحة ما قبل الأخيرة

صورة عن الصفحة الأخيرة

[مقدمة الشيخ عبد الله دراز]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسل الله.

التعريف بكتاب الموافقات

لما كان الكتابُ العزيز هو كلّيةَ الشريعة، وعمدة الملة، وكانت السُّنةُ راجعةً في معناها إليه، تفصِّل مجملَه وتُبيِّن مشكِلَه، وتَبسِط موجزَه، كان لا بدَّ ـ لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه ـ من الرجوع إلى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرَّع عنهما بطريق قطعي من الإجماع والقياس.

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريحُ الكلام وظاهرُه ومجملُه، وحقيقتُه ومجازُه، وعامُّه وخاصُّه، ومحكمُه ومتشابهُه، ونصُّه وفحواه، إلى غير ذلك، كان لا بدَّ ـ لطالب الشريعة من هذين الأصلين ـ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها، فكان حذقُ اللغة العربية بهذه الدرجة ركناً من أركان الاجتهاد، كما تقرَّر ذلك عند عامة الأصوليين، وفي مقدِّمتهم الإمامُ الشافعي رضي الله عنه في «رسالة الأصول».

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق، لمجرَّد إدخال الناس تحت سلطة الدِّين، بل وُضعَت لتحقيقِ مقاصدِ الشارع في قيام مصالحهم في الدِّين والدنيا معاً، ورُوعي في كلِّ حكم منها: إما حفظُ شيء من الضروريات الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أُسُس العمران المرعيةُ في كلِّ ملَّة، والتي لولاها لم تجرِ مصالحُ الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة؛ وإما حفظُ شيء من الحاجيات، كأنواع المعاملات، التي لولا ورودُها على الضروريات لوقع الناسُ في الضيق والحرج؛ وإما حفظ شيء من التحسينات، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، وإما تكميلُ نوع من الأنواع الثلاثة بما يُعين على تحققه، ولا يخلو بابٌ من أبواب الفقه ـ عبادات ومعاملات وجناياتٍ وغيرها ـ من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، التي لم توضع الأحكامُ لتحقيقها.

ومعلومٌ أنَّ هذه المراتب الثلاث تتفاوتُ في درجات تأكُّد الطلب لإقامتها، والنهي عن تعدِّي حدودها.

وهذا بحرٌ زاخر، يحتاج إلى تفاصيلَ واسعة، وقواعدَ كلّية، لضبطِ مقاصد الشارع فيها (من جهة قصدِه لوضع الشريعة ابتداء، وقصدِه في وضعها للإفهام بها، وقصده في وضعها للتكليفِ بمقتضاها، وقصده في دخول المكلَّفِ تحت حكمها).

تحقيقُ هذه المقاصد، وتحرِّي بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارُها من استقراء مواردِ الشريعة فيها، هو معرفةُ سرِّ التشريع، وعلمُ ما لا بدَّ منه لمن يحاول استنباط الأحكامِ الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية، دون النظر إلى كلّيات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئياتُ، وعارض بعضُها بعضاً في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزانُ مقاصد الشارع، ليعرف به ما يأخذُ منها وما يدع؛ فالواجب إذاً اعتبارُ الجزئيات بالكليات، شأن الجزئيات مع كلِّياتها في كل نوع من أنواع الموجودات.

وإلى هذا أشار الغزاليُّ، فيما نقله عن الشافعيِّ، بعد بيانٍ مفيد فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط، حيث قال: «ويلاحظُ القواعد الكلية أولاً، ويقدِّمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقَّل، فتُقدَّم قاعدةُ الرَّدْع، على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي.

من هذا البيان، عُلم أنَّ لاستنباط أحكامِ الشريعة ركنين:

أحدهما: علم لسان العرب.

وثانيهما: علمُ أسرار الشريعة ومقاصدها.

أما الركن الأول؛ فقد كان وصفاً غريزيّاً في الصحابة والتابعين من العربِ الخلّص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم، كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، حيث كان ينزلُ القرآن وتردُ السنة نجوماً، بحسب الوقائع، مع صفاء الخاطر؛ فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارعُ في التشريع، كما يَعرفُ ذلك من وَقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها.

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بدَّ له من قواعد تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصدَ الشارع في تشريعه للأحكام، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملةٌ من الأئمة، بين مقلٍّ ومكثر، وسمَّوها (أصول الفقه).

ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية؛ أدرجوا في هذا الفن ما تمسُّ إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرَّره أئمةُ اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد، هو غالب ما صُنِّفَ في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلَّق بتصوُّر الأحكام، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله.

وكان الأجدر ـ في جميع ما دوَّنوه ـ بالاعتبار من صلب الأصول، هو ما يتعلَّق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلَّق بالإجماع والقياس والاجتهاد.

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً؛ فلم يتكلَّموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلَّة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. . . إلخ، مع أنَّ هذا كان أوْلى بالعناية والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى.

وقد وقف الفنُّ منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدَّدَ من الكتب بعد ذلك، دائرٌ بين تلخيص، وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة.

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ اللهُ سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلَّل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصِّل كلّ نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه «الموافقات»، تجلَّى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة، وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكمُ به عليها، وأنَّ هذه الشريعة ـ كما يقول ـ خاصيتها السماح، وشأنها الرفق، تحمل الجماء الغفير، ضعيفاً وقويّاً، وتهدي الكافة، فهيماً وغبيّاً.

المباحث التي أغفلوها فيما تكلموا عليه:

لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن، عند حدِّ تأصيل القواعد، وتأسيس

الكليات المتضمِّنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصَّل باستقرائها إلى استخراج دررٍ غوال لها أوثق صلة بروح الشريعة، وأعرق نسب بعلم الأصول، فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً، ثم انتقل منها إلى قسم الأحكام الخمسة الشرعية والوضعية، وبحثَ فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الأصول، وأمعن بوجه خاص في المباح، والسبب، والشرط، والعزائم، والرخص.

وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب، تصل منه إلى علمٍ جَمٍّ، وفقه في الدين، وقد رتَّب عليه في قسم الأدلة قواعد ذات شأن في التشريع، وهناك يبيِّن ابتناء تلك القواعد على ما قرَّره في قسم الأحكام؛ حتى لترى الكتاب آخذاً بعضه بحجز بعض.

ثم إن عرائس الحكمة، ولباب الأصول، التي رسم معالمها، وشدّ معاقلها في مباحث الكتاب والسنة؛ ما كان منها مشتركاً، وما كان خاصّاً بكلٍّ منهما، وعوارضهما؛ من الأحكام، والتشابه، والنَّسخ، والأوامر، والنواهي، والخصوص، والعموم، والإجمال، والبيانِ، هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها، وتكشف له قناعها، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسَه، وجعله سميرَه وجليسَه، على ممرِّ الأيام والأعوام، نظراً وعملاً، وباستعانته على ذلك بالاطلاع والإحاطة بكتب السنة ومعانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين، والتزوُّد من آراء السلف المتقدِّمين، مع ما وهبه الله من قوة البصيرة بالدين، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويَبصر بشعابها، فيصف عن حس، ويبني قواعد عن خبرة، ويمهِّد كليات يشدُّها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية إلى آيات، وحديثاً إلى أحاديث، وأثراً إلى آثار، عاضداً لها بالأدلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي، ملتزماً ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال ـ بحق ـ أن هذا المسلك هو خاصية كتابه.

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة، وأنه أصل لجميع هذه الأدلة، وأن تعريفه للأحكام كلي، وأنه لا بد من بيان السنة، كما بيَّن أقسام العلوم المضافة إلى القرآن، وما يحتاج إليه منها في الاستنباط، وما لا يحتاج إليه، وتحديد الظاهر، والباطن من القرآن، وقسَّم الباطن الذي يصحُّ الاستنباط منه، والذي لا يصحُّ الاستنباط منه، وأثبت أن المكي اشتمل

على جميع كليات الشريعة، والمدني تفصيل وتقرير له، وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي، وأن النَّسخ لم يرد على الكلّيات مطلقاً، وإنما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة، وحدَّد الضابط للحد الأعدل الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبنى عليه اقتباس الأحكام منه، ثم بيَّن رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن كلّيات القرآن، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة.

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه، فبيَّن أنواع الاجتهاد، وما ينقطع منها، وما لا ينقطع إلى قيام الساعة، وأنواع ما ينقطع، وما يتوقف منها على الركنين ـ حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب، وفهم مقاصد الشريعة على كمالها ـ وما يتوقف منها على الثاني دون الأول، وما لا يتوقف على واحدٍ منهما.

ثم أثبت أن الشريعة ترجع في كلِّ حكم إلى قول واحد، مهما كثُر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الأحكام؛ وبنى على هذا الأصل طائفة من الكليات الأصولية، ثم بيَّن محالَّ الاجتهاد، وأسباب عروض الخطأ فيه . . . إلخ إلخ.

وفيما ذكرناه إشارة إلى نظرة من ساحل كتاب «الموافقات» الذي لو اتخذ مناراً للمسلمين، بتقريره بين العلماء، وإذاعته بين الخاصة؛ لكان منه مِذَبَّةٌ تطرد أولئك الأدعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى، وتمكن الهوى، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب.

فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلّياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادي الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية، وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكِّم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع إليها رجوع الافتقار، ولا تسليم لما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، واطّراح النَّصفَة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد، وإنها لمخاطرة في اقتحام المهالك، أعاذنا الله.

ونعود إلى الموضوع فنقول: إنَّ صاحب «الموافقات» لم يذكر في كتابه مبحثاً واحداً من المباحث المدوَّنة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل المباحث الأصولية، بل تراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا إلى ما تقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود.

وجملة القول، أن كلًّا مما ذكروه في كتب الأصول، وما ذكره في «الموافقات»؛ يعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الأصول على كثرة تشعُّبه، وطول الحِجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد؛ فكان الجواب الذي يقال دائماً: إن فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام، ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج إلى تسامح وإغضاء كثير؛ لأنه إنما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة، والبعض الآخر ـ وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة ـ فاقد، وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلِّمك صنعة النساجة، فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة.

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة من كتابه؛ فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإنْ لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسرِّ أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الحيرة ويطرد ما يلمُّ به من الخواطر، ويجمع ما زاغ من المدارك، فلله ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الإمام رضي الله عنه.

السبب في عدم تداول الكتاب:

بقي أن يقال: إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت؛ فلماذا حُجب عن الأنظار، طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظَّه من الإذاعة، بَلْهَ العكوف على تقريره ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت؟

وجوابه: أن هذا منقوض؛ فإنه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا

كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، ويكفيك تنبيهاً على فساد هذه النظرية ما هو مشاهد، فهذا كتاب «جمع الجوامع» بشرح المحلي بقي قروناً طويلة، هو كتاب الأصول الوحيد الذي يدرس في الأزهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مثل «الإحكام» للآمدي؛ وكتابي «المنتهى» و«المختصر» لابن الحاجب، و«التحرير» و«المنهاج» و«مسلَّم الثبوت» وغيرها من الكتب المؤلفة في نفس القسم الذي اشتمل عليه «جمع الجوامع»، وقد نسجت عليها عناكب الإهمال؛ فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها، إلا في عهدنا الأخير، ولا يختلف اثنان في أن «جمع الجوامع» أقلها غَناءً، وأكثرها عناءً.

وإنما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى أمرين:

أحدهما: المباحث التي اشتمل عليها.

وثانيهما: طريقة صوغه وتأليفه.

فالأول: كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يُسبق إليها المؤلف كما أشرنا إليه، وجاءت في القرن الثامن بعد أن تمَّ للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيد طريقه، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم، وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول؛ إذ إنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذي لم يتذوقوه، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر في مباحثه، واقتباس فوائده، وضمها إلى ما عرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، ولَفْتِ طلاب العلم إليها، وتحريك هممهم وإعانتهم عليها.

والثاني: أنَّ قلم أبي إسحق رحمه الله، وإن كان يمشي سويّاً، ويكتب عربيّاً نقيّاً، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه، فهناك ترى ذهناً سيّالاً، وقلما جوّالاً، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثَّر في شيء من المفردات ولا أغراض المركبات؛ إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط؛ لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعوّل في سياقه عليه، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل؛ فمن هذه الناحية وُجدت الصعوبة في تناول الكتاب، واحتاج في

تيسير معانيه، وبيان كثير من مبانيه، إلى إعانة مُعانيه، ومع هذا؛ فالكتاب يعين بعضه على بعض، فتراه يشرح آخره أوله وأوله آخره.

سبب توجهي للكتاب وطريقة مزاولتي لخدمته:

كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية، فوقف أمامي وأمام غيري صعوبة الحصول على نسخة منه، وبعد اللتيا والتي، وقفنا إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة، فكان ألغاز الخط مع صعوبة المباحث، وإلحاح صاحب النسخة لاسترجاعها، أسباباً تضافرت على الصدّ عن سبيله، فأنقذنا وصية القائل:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

فلما يسَّر الله طبع الكتاب طبعة مصرية، وأُتيحت لي فرصة النظر فيه، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته، وسبرت خزائنه وأوعيته. وقد زادني الخُبر به في تصديق الخَبر، وحمدت السرى ومغبة السهر، فملك أعنة نفسي لإعادة النظر فيه، بطريق الاستبصار، وامتحان ما يقرره بميزان النظّار، والرجوع إلى الموارد التي استقى منها، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها، والإفصاح عما دق من إشاراته، والإيضاح لما شق على الذهن في عباراته، بأكمل لفظٍ موجز، ومد معنى مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه، والإشارة لأصل يرمي إليه. ولم أرُم الإكثار في هذه التعليقات، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات، بل جعلت المكتوب بمقياس المطلوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، إلا ما دعت ضرورة البيان إليه، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده، أو الإذعان لاستنتاجه لمقصوده، وكان هذا سبباً في عدم الاحتشام من نقده في بعض الأحيان، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان، فقد جعل المسلك حقّاً على الناظر المتأمل فيما قرر، والطالب للحق فيما أورد وأصدر، وطلب منه أن يقف وقفة المتخيرين، لا وقفة المترددين المتحيرين، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار؛ نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان، وهذه ميزة ديننا الإسلام: قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول ﷺ.

تخريج أحاديث الكتاب:

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء ألفٍ من الأحاديث النبوية، وفي الغالب لم يسندها إلى راويها، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قلَّما استوفى حديثاً بتمامه، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام، وقد يشير إلى الحديث إشارة، دون أن يذكر منه شيئاً؛ يقصد بهذا وذاك الوصول إلى قصده، دون أن يخرج في الإطناب عن حده؛ ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه، إلى الوقوف على الحديث بتمامه، ومعرفة منزلته قوة وضعفاً، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال، والاطمئنان أو عدمه في هذا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، إلى القيام بهذه المهمة، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء، مع كثرة مآخذه، وتعدد مراجعه، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتب الحديث، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذا العبء الأستاذ الشيخ محمد أمين عبد الرزاق، الذي استمر أشهراً طوالاً يعاني مراجعة هذه الأصول للوصول إلى مخرّج الحديث، والعثور على لفظه، على كثرة الروايات، واختلافها في العبارات، ليشار أمام الحديث إلى الكتاب الذي خرجه، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه، حتى يسهل الرجوع إلى محلته، لمعرفة لفظه ومنزلته، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء[1].

○ ○ ○

(١) وقد حذفت تخريجات الشيخ دراز وأبقيت على بعضها، وذلك لاتباع الشيخ الطريقة القديمة في تخريج الأحاديث من الإحالة إلى المصادر بواسطة كتب المتأخرين، فتجده يعزو إلى كتاب «التيسير» و«كنوز الحقائق» و«المشكاة» و«المنتقى»، وهو في «الصحيحين» أو أحدهما.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

خطبة المؤلف

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عَمَايات[1] الضَّلالة، ونصَبَ لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى عَلَم وأوضح دلالة، وكان ذلك أفضلَ ما منَّ به من النِّعم الجزيلةِ والمنحِ الجليلةِ وأناله.

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نَخبِطُ خَبْطَ العَشْواء، وتجري عقولُنا في اقتناص مصالحنا على غير السَّوَاء، لضعفها عن حَملِ هذه الأعباء، ومشاركةِ عاجلاتِ الأهواء، على مَيْدان النفس التي هي بين المنقَلِبيْن مدارُ الأسواء[2]، فنضعُ السمومَ على الأدواءِ مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبحُ بينهما في بحر الوهم فَنَهِيم، ونسرحُ من جهلنا بالدَّليل في ليلٍ بَهيم، ونستنتجُ القياسَ العقيم، ونطلبُ آثار الصِّحةِ من الجسم السَّقيم، ونمشي إكْباباً[3] على الوجوه ونظنُّ أنَّا نمشي على الصِّراط المستقيم؛ حتى ظهر محضُ الإجبار في عين الأقدار، وارتفعت حقيقةُ أيدي الاضطرار إلى الواحد القهار، وتوجَّهت إليه أطماعُ أهل الافتقار؛ لـمَا صحَّ من ألسنةِ الأحوال صدقُ الإقرار، وثبت في مكتسباتِ الأفعال حكمُ الاضطرار[4]. فتداركَنا الربُّ الكريم، بلطفه العظيم، ومنَّ علينا البَرُّ الرحيم بعطفه العميم؛ إذ لم نستطع من دونه حيلة[5]، ولم نهتد بأنفسنا سَبيلاً[6]، بأن جعل العذرَ مقبولاً، والعفوَ عن الزَّلَّات قبل بعث الرسالات مأمولاً، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

---

(١) ★ في (د): عماية.
(٢) ★ في الأصل: الاستواء.
(٣) ★ أكب على وجهه: إذا تمادى في الضلالة والغواية.
(٤) ★ في الأصل: الإضرار.
(٥) ★ في (د): حَيلًا.
(٦) ★ في (د): سُبلاً.

فبعثَ الأنبياءَ عليهم السلام في الأمم، كلٌّ بلسان قومه من عرب أو عجم؛ ليبيِّنوا لهم طريقَ الحقِّ من أَمَمٍ[١]، ويأخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم، وخصَّنا معشرَ الآخِرين السابقين بِلَبِنَة تمامهم، ومِسكِ[٢] خِتامهم؛ محمدِ بن عبد الله، الذي هو النعمة المُسْداة، والرحمةُ المهداة، والحكمةُ البالغةُ الأميَّة، والنخبةُ الطاهرةُ الهاشمية، أرسله إلينا شاهداً ومبشِّراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسِراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابه العربيَّ المبين، الفارقَ بين الشكِّ واليقين، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، ووضعَ بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفِّه، وطيَّبه بِطِيب ثنائه وعرَّفه بعَرْفه[٣]، إذ جعل أخلاقَه وشمائلَه جملةَ نعتِه وكليَّ وصفه، فصار عليه السلام مبيِّناً بقوله وإقراره وفعله وكفِّه؛ فوضَح النهارُ لذي عينَين، وتبيَّن الرشدُ من الغيِّ شمساً من غير سحاب ولا غَيْن[٤].

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمةٌ منه مستفادة، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة؛ ونشهدُ أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، الملِكُ الحقُّ المبين، خالقُ الخلق أجمعين، وباسطُ الرزقِ للمطيعين والعاصين، بسطاً يقتضيه العدلُ والإحسان، والفضلُ والامتنان، جارياً على حُكم الضمان.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢].

كلُّ ذلك ليتفرَّغوا لأداءِ الأمانة التي عُرِضتْ عليهم عَرضاً، فلمَّا تحمَّلوها على حُكم الجزاء؛ حُمِّلُوها فرضاً، ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية، وتأمَّلوا في البداية خطرَ النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خَطرُها على بال، كما خَطَر للسماوات والأرض والجبال؛ فلذلك سُمِّيَ الإنسانُ ظلوماً جَهولاً، وكان أمرُ الله مفعولاً، ودلَّ[٥] على هذه الجملةِ المستبانة شاهدُ قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

فسبحان من أجرى الأمورَ بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقاديره؛ لتقوم الحجَّةُ على العبادِ فيما يعملون، لا يُسألُ عما يفعلُ وهم يُسألون.

---

(١) ★ الأمَم: القربُ واليُسر، والبيِّن من الأمر. «القاموس المحيط»: (أمم).

(٢) ★ في الأصل: مسكَة.

(٣) ★ العَرف: هو الطيب، أي: طيبه بطيب رائحته. «القاموس المحيط»: (عرف).

(٤) ★ الغين: لغة في الغيم. «القاموس المحيط»: (غين).

(٥) ★ في (د): دل.

ونشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، وحبيبُه وخليلُه، الصادقُ الأمين، المبعوثُ رحمةً للعالمين، بملَّة حنيفيَّة، وشِرْعةٍ للمكلَّفين[١] بها حَفِيَّة، ينطقُ بلسان التيسير بيانُها، ويعرِّف أنَّ الرِّفقَ خاصِّيتُها والسماحَ شأنها، فهي تحملُ الجمَّاءَ[٢] الغفير ضعيفاً وقوياً، وتَهدي الكافَّةَ فَهيماً وغبيّاً، وتدعوهم بنداءٍ مشترك دانياً وقصيّاً، وترفقُ بجميع المكلَّفين مُطيعاً وعصيّاً، وتقودهم بخزائمهم[٣] منقاداً وأبيّاً، وتُسوِّي بينهم بحُكْم العدل شريفاً ودَنيّاً، وتُبوِّئُ حاملَها في الدنيا والآخرةِ مكاناً علِيّاً، وتُدرج النبوءة بين جنبَيْه وإنْ لم يكن نبيّاً، وتُلبس المتَّصفَ بها ملبساً سنيّاً، حتى يكونَ لله وليّاً، فما أغنى مَنْ والاها وإن كان فقيراً، وما أفقرَ مَنْ عادها وإن كان غنيّاً.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها، ويبثُّ للثَّقلَين ما لديها، ويناضلُ ببراهينها عليها، ويحمي بقواطعها جانبَيها، بالغَ الغاية في البيان، يقول بلسان حاله ومقاله: **«أنا النَّذِيرُ العُرْيان»**[٤] صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه؛ الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلوها، وأسَّسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارُهم في آياتها، وأعملوا الجدَّ في تحقيق مباديها وغاياتها، وعنُوا بعد ذلك باطِّراح الآمال، وشفَّعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسابَقُوا إلى الخيرات فسَبَقوا، وسارَعُوا إلى الصالحات فما لُحِقوا، إلى أن طلعَ في آفاق بصائرهم شمسُ الفرقان، وأشرقَ في قلوبهم نورُ الإيقان؛ فظهرت ينابيعُ الحِكَم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أولَ مَنْ قرعَ ذلك الباب، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُبابَ اللباب، ونجوماً يَهتدي بأنوارهم أولو الألباب، رضي الله عنهم وعن الذين خَلَفوهم قدوةً للمقتدين، وأُسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدِّين وسلَّم تسليماً كثيراً.

أما بعد؛ أيها الباحِثُ عن حقائق أعلى العلوم، الطالبُ لأسنى نَتائج الحُلوم[٥]، المتعطِّشُ إلى أحلَى مواردِ الفُهوم، الحائمُ حولَ حمىً ظاهر المرسوم؛ طمعاً في إدراك باطنِهِ المرقوم، معاني مرتوقة في فَتْق تلك الرسوم، فإنه قد آن لك أن تُصْغيَ إلى مَن وافقَ هواك هواه، وأنْ

---

(١) ★ في (د): بالمكلفين.

(٢) ★ الجماء: الجم الكثير من كل شيء. «تاج العروس»: (جماء).

(٣) ★ جمع خزامة: وهي حلقة من شعر تُجعل في وترة أنف البعير يُشدّ فيها الزمام. «مختار الصحاح»: (خزم).

(٤) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٧٢٨٣، ومسلم: ٥٩٥٤، من حديث أبي موسى الأشعري، وأوله: **«إنما مثلي ومثلُ ما بعثني الله به كمثل رجُل أتى قوماً فقال: يا قوم إني رأيتُ الجيشَ بعينيَّ، وإني أنا النذيرُ العُريان، فالنَّجاء...»**.

(٥) ★ جمع حُلُم، وهو العقل. «القاموس المحيط»: (حلم).

تُطارحَ الشَّجَى مَنْ مَلَكَه ـ مثلك ـ شَجَاه، وتعودَ إذ شاركْتَه في جَواهُ محلَّ نجواه، حتى يبثَّ إليك شكواه، لِتجريَ معه في هذا الطريق من حيث جرى، وتسريَ في غَبَشه الممتزج ضوؤه بالظُّلمة كما سَرَى، وعند الصباح تَحمدُ إن شاء الله عاقبةَ السُّرى.

فلقد قطعَ في طلب هذا المقصود مَهامِهَ فيحاً[١]، وكابدَ من طوارق طريقه حَسناً وقبيحاً، ولاقى مِن وجوه المعترضة جَهماً وصَبيحاً، وعانى من راكبتِهِ المختلفة مانعاً ومُبيحاً، فإن شئت ألفيتَه لتعبِ السير طَليحاً[٢]، أو لِما حالفَ من العناء طريحاً، أو لمحاربةِ العوارض الصادَّةِ جريحاً، فلا عيش هنيئاً، ولا موت مُريحاً.

وجُملةُ الأمر في التحقيق: أنَّ أدهى ما يلقاه السالكُ للطريق فَقْدُ الدَّليل، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كَلِيلٍ، وقلبٍ بصدَماتِ الأضغاث[٣] عَليلٍ، فيمشي على غير سَبيلٍ، وينتمي إلى غير قَبيل، إلى أن منَّ الربُّ الكريم، البَرُّ الرحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، فبُعثت له أرواحُ تلك الجسوم، وظهرت حقائقُ تلك الرُّسوم، وبدَت مسمَّياتُ تلك الوُسوم، فلاحَ في أكنافها الحقُّ واستبان، وتجلَّى من تحت سحابها شمسُ الفرقان وبان، وقوِيَت النفسُ الضعيفة وشجُع القلبُ الجبان، وجاء الحقُّ فوصل أسبابه وزَهَق الباطلُ فبان[٤]، فأورد من أحاديثه الصحاحِ الحسان[٥]، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرةِ للأذهان ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقلُ، ويقصرُ عن بثِّ مِعْشاره اللسانُ، إيراداً يميِّز المشهورَ من الشاذ، ويحقِّق مراتبَ العَوامِّ والخواص والجماهير والأفذاذ، ويُوفي حقَّ المقلِّد والمجتهد، والسالك والمربِّي، والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء، والتواني والاجتهاد، والقصور والنَّفاذ، ويُنزل كلًّا منهم منزلته حيث حلَّ، ويُبصِّره في مقامه الخاص به بما دقَّ وجلَّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مَجالُ العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال؛ ليخرجوا من انحرافَي التشدُّد والانحلال، وطرفَي التناقض والمُحال، فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله.

---

(١) ★ مهامه: جمع مهمة، وهي الصحراء، وفيحا: جمع فيحاء، وهي الواسعة.

(٢) ★ أي: منهكاً هزيلاً، يقال ناقة طليح أسفار: إذا جهدها السير وهزلها. «لسان العرب»: (طلح).

(٣) ★ الأضغاث: الأخلاط، ومنه: أضغاث أحلام، أي: مختلطة لا يصح تأويلها، والمقصود هنا: مثارات الحيرة وشبه الباطل. «مختار الصحاح»: (ضغث).

(٤) ★ بان الأولى: بمعنى ظهر، وبان الثانية: بمعنى غاب وبعُد.

(٥) ★ بل فيه أحاديث ضعيفة وموضوعة أيضاً، كما هو مبيّن في التخريج.

ولما بدا من[1] مكنون السِّرِّ ما بدا، ووفَّق اللهُ الكريمُ لما شاء منه وهَدَى، لم أزل أُقيِّدُ من أوابده، وأضمُّ من شوارده، تفاصيلَ وجمُلاً، وأسوقُ من شواهده، في مصادر الحُكْم وموارده مُبيَّناً لا مُجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكُليَّة، غير مقتصرٍ على الأفراد الجزئية، ومبيِّناً أصولها النقليَّة، بأطراف من القضايا العقليَّة، حسبما أعطته الاستطاعةُ والمنَّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنَّة، ثم استخَرتُ اللهَ تعالى في نظم تلك الفَرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجمَ[2] تردُّها إلى أصولها، وتكونُ عوناً على تعقُّلِها وتحصيلها، فانضمَّت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السَّنيَّة البهيَّة، **فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام:**

الأول: في المقدِّمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

الثاني: في الأحكام وما يتعلَّق بها من حيث تصوُّرها والحُكْم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

الثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلَّق بها من الأحكام.

والرابع: في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضافُ إلى ذلك فيها على الجُملة وعلى التفصيل، وذكر مآخذها، وعلى أيِّ وجه يُحكَم بها على أفعال المكلَّفين.

والخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد، والمتَّصفين بكلٍّ واحد منهما، وما يتعلَّق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب.

وفي كلِّ قسم من هذه الأقسام مسائلُ وتمهيدات، وأطرافٌ وتفصيلات، يتقرَّرُ بها الغرضُ المطلوب، ويقربُ بسببها تحصيلُه للقلوب.

ولأجل ما أُودِعَ فيه من الأسرار التكليفية، المتعلِّقة بهذه الشريعة الحنيفية، سمَّيته بـ«**عنوان التعريف بأسرار التكليف**»، ثم انتقلتُ عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجبَ منه الفطنُ الأريب.

وحاصله أنِّي لقيتُ يوماً بعضَ الشيوخ الذين أحللتُهم منِّي محلَّ الإفادة، وجعلتُ مَجالِسهم العلمية محطّاً للرَّحل ومُناخاً للوفادة، وقد شرعتُ في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذتُ الشواغلَ دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتُك البارحة في النوم، وفي يدك كتابٌ ألَّفتَه، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب «**الموافقات**». قال: فكنتُ أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني

(١) ★ في الأصل: في.

(٢) أي: عناوين وتقسيمات.

أنك وفَّقْتَ به بين مَذهبَي ابنِ القاسم[١] وأبي حنيفة[٢]. فقلتُ له: لقد أصبتُم الغرضَ بسهم من الرؤيا الصالحة مُصيب، وأخذتم من المبشِّرات النبوية بجزء صالح ونَصيب؛ فإنِّي شرعتُ في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المَباني، فإنها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند[٣] القدماء.

فعجب الشيخُ من غرابة هذا الاتفاق، كما عجبتُ أنا من ركوبي هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق؛ فاتَّخِذ[٤] ـ أيها الخِلُّ الصَّفيُّ، والصَّديقُ الوَفيُّ ـ هذا الكتاب عَوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتَك في كلِّ تحقُّقٍ وتحقيق، ومرجعَك في جميع ما يعنُّ لك من تصوُّرٍ وتصديق[٥]؛ إذ قد صار عِلْماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومَوْرِداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم؛ لا جَرَمَ أنه قرَّب عليك في المسِير، وأعْلَمَك كيف تَرقَى في علوم الشريعة وإلى أين تَسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظَّهر، وخطب لك عرائسَ الحكمة ثم وهبَ لك المهر.

فقدِّمْ قَدَمَ عزمك، فإذا أنت بحول الله قد وَصَلْتَ، وأَقبِلْ على ما قِبَلك منه؛ فها أنت إن شاء الله قد فُزتَ بما حصَّلتَ، وإياك وإقدامَ الجبان، والوقوفَ مع الظن والحسبان[٦]، والإخلادَ إلى مجرَّد التصميم من غير بيان، وفارِقْ وَهَدَ[٧] التقليد، راقياً إلى يَفاع[٨] الاستبصار، وتمسَّكْ من هَدْيك بهمة[٩] تتمكَّن بها من المدافعة والاستنصار، إذا تطلَّعتْ الأسئلةُ الضعيفة والشُّبَهُ القِصار؛ والبس التقوى شِعاراً، والاتِّصافَ بالإنصاف دِثاراً، واجعل طلبَ الحقِّ لك نِحْلَةً، والاعترافَ به لأهله مِلَّةً، لا تَملِكْ [قلبَكَ] عوارضُ الأغراض، ولا تُغيِّر جوهرةَ قصدك طوارقُ

---

(١) ★ هو أبو عبد الرحمن بن القاسم العُتقي المصري، ولد سنة (١٢٨هـ أو ١٣٣هـ)، أثبت الناس في الإمام مالك، وأعلمهم بأقواله، أخذ عنه جماعة منهم: أصبغ، ويحيى بن دينار، وابن عبد الحكم، وأسد بن الفرات، وسحنون وجماعة. توفي بمصر سنة (١٩١هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (٩/ ١٢٠).

(٢) ★ هو الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفي، صاحب المذهب المشهور، ولد سنة (٩٠هـ) وتوفي سنة (١٥٠هـ). انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء»: (٦/ ٣٩٠)، و«تاريخ بغداد»: (١٣/ ٣٢٣).

(٣) ★ في الأصل: في السلف.

(٤) ★ في (د): ليكون.

(٥) ★ التصور: هو إدراك المفردات، والتصديق: هو إدراك النسب بين المفردات. فإدراك مدلول زيد تصور، وكذلك إدراك مدلول القيام، وإدراك نسبة القيام لزيد، في قولنا: زيدٌ قائم، تصديق. انظر: «المستصفى»: (١/ ٤٥).

(٦) ★ في (د): مع الطرق الحسان.

(٧) ★ الوهد، والوهدة: الأرض المنخفضة. «القاموس المحيط»: (وهد).

(٨) ★ اليَفَع: التل. وأمكنة يُفوع، أي: مرتفعة. «القاموس المحيط»: (يقع).

(٩) ★ في الأصل: تهذّيك بمنة.

الإعراض، وقِفْ وقْفةَ المتخيِّرين لا وقفة المتحيِّرين، إلَّا إذا اشتبهَتِ المطالبُ، ولم يَلُحْ وجهُ المطلوب للطالب؛ فلا عليك من الإحجام وإن لجَّ الخصوم، فالواقعُ في حِمَى المشتبهات هو المخصوم، والواقفُ دونها هو الراسخ المعصوم، وإنما العارُ والشَّنارُ[١]، على من اقتحم المناهيَ فأوردته النار. لا تَرِد مَشْرَع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجهُ القضية أَنَفَةَ ذوي النفوس العصيَّة، فذلك مرعى لِسَوامِها[٢] وَبيل، وصُدودٌ عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الإنكار، وعمِيَ عنك وجهُ الاختراع فيه والابتكار، وغرَّ[٣] الظانَّ أنه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسِجَ على منوالِهِ، أو شُكِلَ بشَكْله، وحسبُك من شَرٍّ سماعُه، ومن كلِّ بِدْعٍ في الشريعة ابتداعُه، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا تَرمِ بمظنَّة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمرٌ قرَّرته الآياتُ والأخبار، وشدَّ معاقدَه السلفُ الأخيار، ورَسَمَ معالِمَه العلماءُ الأحبار، وشَيَّدَ أركانَه أنظارُ النُّظَّار، وإذا وضح السبيلُ لم يجب الإنكار، ووجب قَبولُ ما حواه، والاعتراف[٤] بصحَّة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأُ على البشر من الخطأ والزَّلَل، ويطرق صحةَ أفكارهم من العِلل، فالسعيدُ من عُدَّت سَقَطاته، والعالمُ من قلَّت غلطاته.

وعند ذلك فحُقَّ على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أن يُكمّل، وليحسن الظنَّ بمن حالفَ الليالَيَ والأيام، واستبدَلَ التعبَ بالراحةِ والسهرَ بالمنام، حتى أهدَى إليه نتيجةَ عُمرِه، ووهب له يتيمةَ دهرِهِ، فقد ألقى إليه مقاليدَ ما لديه، وطوَّقه طوقَ الأمانةِ التي في يديه، وخرج عن عُهدة البيان فيما وجب عليه، و«**إنما الأعمالُ بالنِّيَّاتِ، وإنما لِكُلِّ امرِىءٍ ما نَوَى، فمَنْ كانت هِجرَتُه إلى الله ورَسُولِه فَهِجْرَتُه إلى الله ورَسُولِه، ومَنْ كانت هِجْرَتُهُ إلى دُنْيا يُصيبُها أو إلى امرأةٍ يَنكِحُها فهِجْرَتُه إلى ما هاجَرَ إليهِ**»[٥].

جعلنا اللهُ من العاملين بما علِمْنا، وأعاننا على تَفهيم ما فَهِمنا، ووهبَ لنا علماً نافعاً يُبلِّغنا رضاه، وعملاً زاكياً يكون عُدَّةً لنا يوم نَلقاه، إنه على كلِّ شيء قدير، وبالإجابة جدير.

وها أنا أشرعُ في بيان الغرض المقصود، وآخُذُ في إنجاز ذلك الموعود، والله المستعانُ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

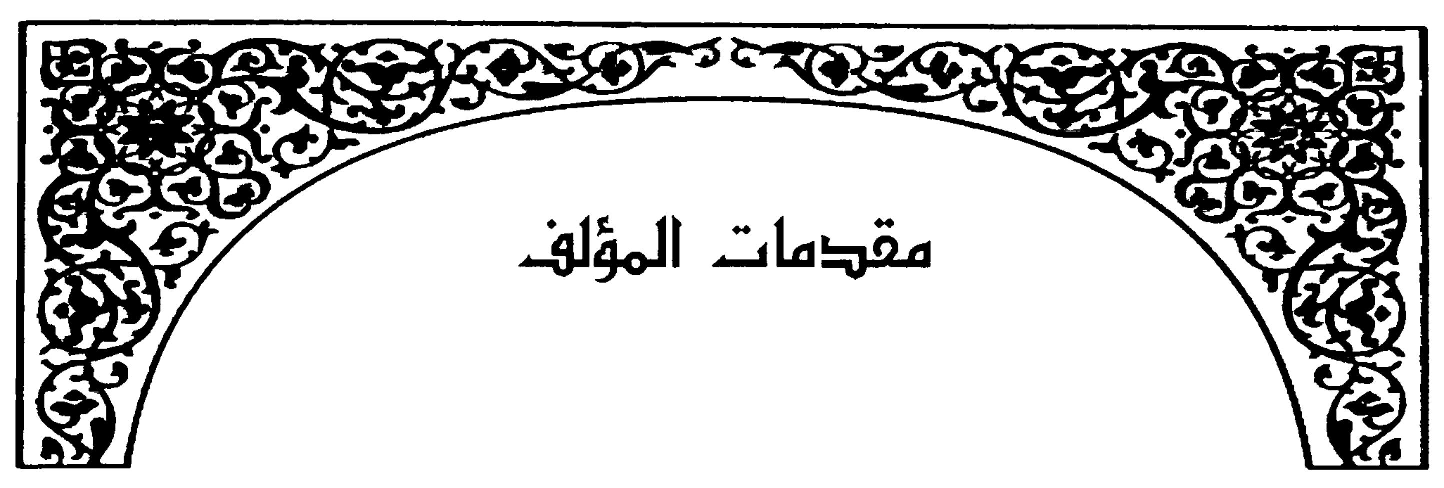
(١) ★ الشَّنار: أقبح العيب والعار، والأمر المشهور بالشُّنعة. «القاموس المحيط»: (شنر).

(٢) ★ السوام والسائمة: الإبل الراعية. «مختار الصحاح»: (سوم).

(٣) ★ في الأصل: ظن.

(٤) ★ في (د): الاعتبار.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.



تمهيد المقدمات المحتاج إليها قبلَ النظر في مسائل الكتاب وهي بِضْعَ عشرةَ مقدمةً

القسم الأول

المقدمة الأولى: (أصول الفقه قطعية)

إنَّ أصولَ الفقهِ[1] في الدِّين قطعيةٌ لا ظنية؛ والدَّليل على ذلك أنها راجعة إلى كلِّيات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعيٌّ.

---

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كـ«لا ضَرر ولا ضِرار» و﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، «إنما الأعمال بالنيات»، «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة» وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضاً؛ كالكتاب والسنة والإجماع إلخ... وهي قطعية بلا نزاع.
وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي فن الأصول، فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية؛ فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الأولى، وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي، ثم قرر أخيراً أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول، فيكون ذكره تبعياً لا غير.
★ قلت: ولكلمة أصول الفقه اعتباران: أحدهما باعتبار الإضافة، والآخر باعتبار العلَمية:
أما الاعتبار الأول: فيحتاج إلى تعريف المضاف، وهو الأصول، والمضاف إليه، وهو الفقه.
فالأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما ينبني عليه غيره، كجذر الشجرة، وأساس الجدار.
واصطلاحاً: فقد استعمل في معان كثيرة أشهرها:
ـ الأصل: ما يقابل الفرع، مثل الخمر أصل النبيذ، والأب أصل للولد.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع[١]؛ وبيان الثاني من أوجه:

أحدها[٢]: أنها ترجع إمَّا إلى أصول عقلية[٣]، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكُلّي[٤] من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً؛ ولا ثالثَ[٥] لهذَيْن إلَّا المجموعُ منهما، والمؤلَّفُ من القطعيات قطعيٌّ، وذلك أصول الفقه.

= ـ الأصل: بمعنى القاعدة الكلية التي تبنى عليها المسائل، مثل لا ضرر ولا ضرار.

الأصل: الراجح، نحو: الأصل في الكلام الحقيقة، والأصل: إبقاء ما كان على ما كان عليه.

ـ الأصل: الدليل، مثل قولهم: أصل هذا الحكم من الكتاب آية كذا، ومن السنة حديث كذا.

والفقه لغة: الفهم، وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

أما معنى أصول الفقه بالاعتبار الثاني، وهو العَلَمية: فقد اختلف الأصوليون في تعريفه إلى عدة أقوال:

ـ فعرفه البيضاوي بأنه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

ـ وقال السبكي: أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية وقيل معرفتها.

وعرفه الشوكاني والطوفي: بأنه العلم بالقواعد التي يتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣٩)، و«الإحكام» للآمدي: (١/ ٢٠)، و«المنهاج» للبيضاوي ص١٦، و«شرح مختصر الروضة»: (١/ ١٢٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٧٨)، و«إرشاد الفحول» ص٤٨.

(١) فإنا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع أنها مبنية على كلّيات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد فيه ممكن، فإنها مسائل محصورة.

والاستقراء: هو تتبع الجزئيات للوصول إلى حكم كلي ينتظم أفراده، وهو إما تامٌّ بأن يتتبع الناظر جميع أفراد الكلي المنحصرة كلها دون استثناء، وهو قطعي، أو ناقص: وهو أن يتتبع ما يصل إليه من الأفراد دون الكل، وهو ظني.

(٢) حاصله: أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلِّي من الشريعة، وكلاهما قطعي، فهذه الكلمات قطعية، فما ينبني عليها من مسائل الأصول قطعي.

(٣) أي: راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة، كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً.

(٤) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة «أن الأمر للوجوب» مثلاً، وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلِّي المعروف الموجب لليقين، لكن المطلوب هنا القطع، أي: الجزم، ويكفي لذلك الكثرة المستفيضة الإفراد من كل نوع من أنواع الأمر، الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومثل هذا كافٍ في عدِّه استقراءً كلياً؛ لأن ما لم يطلع عنه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها؛ فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة.

(٥) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة: العادي؛ فلعله توسع هنا بإدراجه في العقلي.

الثاني[١]: **أنها لو كانت ظنيةً؛ لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي، إذ الظنُّ لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كليٍّ شرعيّ؛** لأن الظنَّ إنما يتعلَّق بالجزئيات[٢]؛ إذ لو جاز تعلُّقُ الظنِّ بكلِّياتِ الشريعة لجاز تعلُّقُه بأصلِ الشريعة، لأنه الكلِّيُّ الأول[٣]، وذلك غيرُ جائز عادة[٤] - وأعني بالكُلِّيات[٥] هنا: الضروريات والحاجياتِ والتحسينياتِ - وأيضاً لو جاز تعلُّقُ الظنِّ بأصلِ الشريعة؛ لجاز تعلُّقُ الشكِّ بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلُها، وذلك خلافُ ما ضمِن اللهُ عزَّ وجلَّ من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعلُ الظني أصلاً في أصول الفقه؛ لجاز جعلُه أصلاً في أصول الدِّين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا؛ لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدِّين، وإن تفاوتت في المرتبة؛ فقد استوَت في أنها كلِّياتٌ معتبرةٌ[٦] في كلِّ ملَّة، وهي داخلةٌ في حفظ الدِّين من الضروريات.

وقد قال بعضُهم: لا سبيلَ إلى إثبات أصولِ الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، ولم نُتَعَبَّد بالظنِّ إلَّا في الفروع، ولذلك لم يَعُدَّ القاضي ابنُ الطيّبِ[٧] من الأصول تفاصيلَ العلل، كالقول في

---

(١) إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه؛ لأنه يترتب على كونه ظنية حصول ما لا يجوز عادة، وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها، وكلها باطلة.

(٢) لا الكليات الشرعية، بدليل قوله: «إذ لو جاز...»، فهو روح الدليل.

(٣) أي: بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلِّي، فيصح قوله: «لجاز...» إلخ. وأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلِّي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكلِّيات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به، وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلِّي؛ فحكم الفرع حينئذٍ يكون حكماً للأصل، والعكس.

(٤) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به، يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً؛ لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل، فإنه لا يلزم من فرض ذلك محال قطعاً.

(٥) أي: التي قلنا إنها مرجعٌ لمسائل الأصول.

(٦) استدلال خطابي؛ لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول، حتى ما اتفقوا عليه منها، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألَّا يذكر مثل هذا الدليل.

(٧) ★ هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ابن الباقلاني، كان مالكي المذهب أشعري العقيدة، ولد بالبصرة سنة (٣٣٨هـ)، له عدة مؤلفات منها: «التقريب والإرشاد» و«إعجاز القرآن»، و«الإنصاف»، و«الانتصار» وغير ذلك، توفي سنة (٤٠٣هـ) ببغداد.

انظر ترجمته في: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٦٩)، و«ترتيب المدارك»: (٤/ ٥٨٥)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ١٩٠).

عكسِ العلَّةِ، ومُعارضتها، والترجيحِ بينها وبين غيرها، وتفاصيلَ أحكام الأخبار، كأعداد الرُّواةِ والإرسال، فإنه ليس بقطعيٍّ.

واعتذر ابنُ الجُوَيني[1] عن إدخالِهِ في الأصول بأنَّ التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[2] فيما دلَّ عليه الدليلُ [القطعيُّ].

قال المازريُّ[3]: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عَدِّ هذا الفنِّ من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي[4] في أنَّ الأصولَ هي أصولُ العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانينُ كلِّياتٌ وُضعت لا لأنفُسها[5] لكن ليُعرَضَ عليها أمرٌ غيرُ معيَّن مما لا ينحصر. قال: فهي في هذا كالعموم[6] والخصوص.

قال: ويحسن من أبي المعالي ألَّا يعدَّها من الأصولِ؛ لأن الأصولَ عنده هي الأدلةُ، والأدلةُ عنده ما يُفضِي إلى القطع؛ وأما القاضي فلا يَحسُن به إخراجُها من الأصول، على أصلِهِ الذي حكيناه عنه. هذا ما قال.

والجواب[7]: أنَّ الأصلَ على كلِّ تقدير لا بدَّ أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرَّق

---

(١) ★ في «البرهان»: (١/ ٨٥).
وابن الجويني: هو الإمام أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ابن الإمام أبي محمد الجويني النيسابوري، الشافعي، المعروف بإمام الحرمين، فقيه أصولي متكلم، ولد سنة (٤١٩هـ)، وجاور بمكة أربع سنين، من مؤلفاته: «البرهان»، و«التلخيص»، و«الورقات»، و«الكافية في الجدل»، و«الغياثي» وغير ذلك، توفي سنة (٤٧٨هـ). انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٤٦٨)، و«طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١٦٥)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ١٦٧).

(٢) لا يخفى أن اعتبار مثل هذا يؤدِّي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً.

(٣) ★ هو محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، أبو عبد الله، متكلم أصولي، مالكي، له عدة مؤلفات منها: «المعلم بفوائد شرح مسلم»، و«إيضاح المحصول» في الأصول، و«شرح التلقين»، توفي سنة (٥٣٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (٢٠/ ١٠٥)، و«الديباج المذهب»: (٢/ ٢٥٠).

(٤) ★ أي: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ابن الباقلاني، المذكور سابقاً.

(٥) أي: لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي.

(٦) لعله يريد أن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته، وحيث إن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها؛ فلا مانع أن تكون الكلّيات التي تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص، يلحقها الظن أيضاً.

(٧) أي: عن القاضي؛ أي: إن القاضي وإنْ قال إن الأصول هي تلك القوانين؛ فهذا لا ينافي أنه يقول إنها قطعية؛ لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول، فسواء أريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة إلخ، أو أُريدَ بها تلك =

إليه احتمالُ الإخلافِ، ومثل هذا لا يُجعل أصلاً في الدِّين عملاً بالاستقراء، والقوانينُ الكلِّيةُ لا فرقَ بينها[١] وبين الأصولِ الكلِّيةِ التي نُصَّ عليها، ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، إنما المراد به حفظُ أُصولِه الكلِّية المنصوصة[٢]، وهو المرادُ بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] أيضاً؛ لا أنَّ المراد[٣] المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك لم يتخلَّف عن الحفظِ جزئيٌّ من جزئيات الشريعة، وليس كذلك لأنّا نقطعُ بالجواز، ويؤيِّدُه الوقوع؛ لتفاوُتِ الظنون، وتطرُّق الاحتمالات في النصوصِ الجزئيةِ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وُجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات؛ فدلَّ على أنَّ المرادَ بالذِّكر المحفوظِ ما كان منه كُلِّيّاً[٤]، وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً؛ هذا على مذهب أبي المعالي.

وأما على مذهب القاضي؛ فإنَّ إعمالَ الأدلة القطعية أو الظنيةِ إذا كان متوقِّفاً على تلك القوانين التي هي أصولُ الفقه[٥]، فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلَّا بعدَ عرضِها عليها واختبارها بها، ولزم أنْ تكون مثلَها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة، بحيث تُطرحُ الأدلَّة إذا لم تَجْرِ على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصحُّ أنْ تُجعلَ الظنياتُ قوانينَ لِغيرها[٦].

= القواعد؛ لابد أن تكون قطعية، ومنه يُعلم أن قوله: «لأن تلك الظنيات.. إلخ» من كلام المازري لا من كلام القاضي، ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له أن أصول الفقه على أيِّ تقدير في معناها قطعية، سواء كانت هي القواعد أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكلّيات الشرعية المنصوصة.

(١) مجرّد دعوى؛ إلَّا أن يُجعل تفريعاً على ما قبله، فتكون الفاء ساقطة.

(٢) مسلَّم، ولكنك تُعمِّم في المستنبطة الصِّرفة أيضاً.

(٣) وسيأتي له ما يخالف هذا؛ إذ يقول في المقدمة التاسعة: «ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها» ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها، وهناك إثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ، فإن أخطأها بعضٌ؛ أصابها بعض آخر، فهي محفوظة في الجملة.

(٤) كلّيّاً منصوصاً كما قال أولاً، فيمنع قوله بعد: يلزم أن يكون كل أصل قطعيّاً، فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة؛ لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول، وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله: «لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها»، فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة.

(٥) ★ في الأصل: أصول العلم

(٦) أي: من القطعيات التي تعرض فيما يعرض عليها، وقد يقال: إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات، والفروع المستنبطة بها ظنية، ولا ضير في هذا.

ولا حُجَّةَ في كونها غيرَ مرادة لأنفسها حتى يستهانَ بطلبِ القطع فيها؛ فإنها حاكمةٌ على غيرها؛ فلا بدَّ من الثقةِ بها في رتبتها، وحينئذٍ يصلحُ أنْ تُجعلَ قوانين. وأيضاً لو صحَّ كونُها ظنية؛ لزم منه جميعُ ما تقدم في أول المسألة، وذلك غيرُ صحيح؛ ولو سُلِّم ذلك كلُّه؛ فالاصطلاح اطَّردَ على أنَّ المظنوناتِ لا تُجعلُ أصولاً، وهذا كافٍ في اطِّراح الظنياتِ من الأصول بإطلاق، فما جرى[1] فيها مما ليس بقطعيٍّ فمبنيٌّ على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول[2].

المقدمة الثانية: (أدلة أصول الفقه والمقدمات المستعملة فيه قطعية)

إنَّ المقدمات المستعملةَ في هذا العلم والأدلَّةَ المعتمدة فيه لا تكون إلَّا قطعية[3]؛ لأنها لو كانت ظنية لم تُفِد القطعَ في المطالب المختصة به، وهذا بَيِّن، وهي:

إما عقلية؛ كالراجعةِ إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوبِ، والجواز، والاستحالة.

وإما عادية، وهي تتصرَّف ذلك التصرّفَ أيضاً؛ إذ من العاديّ ما هو واجبٌ في العادة، أو جائز، أو مستحيل.

وإما سمعية، وأجلُّها المستفادُ من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أنْ تكون قطعيةَ الدلالة، أو من الأخبار المتواترةِ في المعنى، أو المستفادُ من الاستقراءِ في موارد الشريعة.

---

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محل للنظر، وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً، راجع «الأسنوي على المنهاج» في تعريف الأصول، على أنه ـ بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يُعرف مقدار ما بقي قطعيّاً، وما سلّم فيه أنه ظني، وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة.

(٢) ★ يقول د/ فتحي الدريني في كتابه «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» ص٢٥: يذهب الإمام الشاطبي إلى أن أصول الفقه قطعية، وأنه ينبغي أن تكون كذلك، ولكننا لا نرى هذا الرأي؛ فإن الخلاف قد وقع في كثير من قواعد الاستنباط، من مثل مفهوم المخالفة، وموجب العام، وموجب الأمر والنهي، والباعث على التصرف وأثره فيه، صحة وبطلاناً، وبم يثبت، وشروط العمل بخبر الواحد، والإجماع السكوتي، وحجية أصل القياس، وغيرها كثير، مما ينقض أصل دعوى أو نظرية قطعية أصول الفقه، إذ من المعلوم أن غلبة الظن كافيةً في وجوب العمل في تشريع الفروع والمعاملات، أصولاً وفروعاً، وإلا ترتب على ذلك إهدارُ هذه القواعد جميعاً، لأنها لم تبلغ مبلغ القطع.

(٣) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى؛ فيجري عليه ما جرى عليها.

فإذاً الأحكام المتصرِّفة[١] في هذا العلم لا تعدو الثلاثة: الوجوبَ، والجوازَ، والاستحالة، ويلحق بها الوقوعُ أو عدم الوقوع.

فأما كون الشيء حُجَّةً أو ليس بحُجَّةٍ؛ فراجعٌ إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك.

وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجعٌ[٢] إلى الثلاثة الأُول.

وأما كونه فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً؛ فلا مَدخَل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ، فمَن أدخلها فيها فمِن[٣] بابِ خلطِ بعض العلوم ببعض.

المقدمة الثالثة[٤]: (الأدلة السمعية لا تفيد القطع بآحادها بل باجتماعها)

الأدلَّة العقلية إذا استعمِلَتْ في هذا العلم؛ فإنما تُستعمل مُركَّبة[٥] على الأدلَّة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، ومُحقِّقة لِمَناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقلُ ليس بشارع، وهذا مبيَّن في علم الكلام. فإذا كان كذلك؛ فالمعتَمَد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها ـ على الاستعمال المشهور ـ معدومٌ، أو في غاية

---

(١) أي: التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة، سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة، فهذا ليس من المقدمات، وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات؛ إذ هو العرض الذاتي الذي يُراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات.

(٢) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً، يعني عقلياً أو عادياً، لا خصوص العقلي.

(٣) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها إثباتاً ونفياً؛ كقوله: الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً، وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها؛ إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هذا من الفروع الصِّرفة التي ليست من المقدمات في شيء.

(٤) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها.

(٥) أي: لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات عقلية والباقي شرعية مثلاً، وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً، ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصل كليّ، بل لتحقيق المناط، أي: لتطبيق أصل على جزئيّ من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك؛ إلا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط، وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع؛ لأنها كلها وظيفة الفقيه لا الأصولي؛ إلا أن يقال: لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح.

الندور؛ أعني: في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد؛ فعدمُ إفادتها القطعَ ظاهر؛ وإن كانت متواترة؛ فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدماتٍ جميعُها أو غالبُها ظنيٌّ، والموقوف على الظنيِّ لا بدَّ أنْ يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقلِ الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييدِ للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمُعارض العقلي. وإفادةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذِّر؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائنُ مشاهدةٌ أو منقولة فقد تُفيد اليقين. وهذا كلُّه نادرٌ أو متعذِّر[1].

وإنما الأدلة المعتبَرَة هنا المستقرَأةُ من جملة أدلةٍ ظنيّةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ، فإن للاجتماعِ من القوةِ ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ، وهذا نوع منه. فإذا حصَلَ من استقراء أدلةِ المسألةِ مجموعٌ يفيد العلمَ؛ فهو الدليلُ المطلوب، وهو شبيهٌ بالتواترِ[2] المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة عليٍّ رضي الله عنه، وَجُودِ حاتِم، المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هذا الطريق ثبتَ وجوبُ القواعدِ الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعاً، وإلَّا فلو استدلَّ مُستدلٌّ على وجوبِ الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو ما أشبه ذلك؛ لكان في الاستدلال بمجرَّده نظرٌ من أوجه[3]، لكن حَفَّ[4] بذلك من الأدلةِ الخارجية والأحكامِ المترتبةِ ما صار به فرضُ الصلاة ضرورياً في الدِّين، لا يَشكُّ فيه إلَّا شاكٌّ في أصل الدِّين.

---

(١) أي: فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة، كما هو المطلوب.

★ قلت: يذهب المصنف في هذه المقدمة إلى أن الأخبار ـ سواء كانت آحاداً أو متواترة ـ تفيد الظن، وهو مذهب المعتزلة، وجمهور الأشاعرة، وعلى رأسهم الرازي. وكلام المصنف هنا منقول بمعناه من كلام الرازي، وقد رد الإمام ابن القيم على كلام الرازي ومن يقول بقوله في «الصواعق المرسلة» من عدة أوجه، فراجعه إن شئت.

(٢) وليس تواتراً معنوياً؛ لأن ذاك يأتي كله على نسق واحد؛ كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة عليٍّ مثلاً بطريق مباشر. أما هذا فيأتي بعضه دالًّا مباشرة على وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر، لكن يستفاد منه الوجوب؛ كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلَّف بإقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام، وقتال من تركها إلخ، ولذلك عدَّه شبيهاً بالمعنوي ولم يجعله معنوياً.

(٣) أي: كان استدلالاً ظنيّاً لتوقّفه على المقدمات الظنية المشار إليها.

(٤) ★ في الأصل: حَفَّت.

ومن هاهنا(١) اعتمد الناسُ في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع؛ لأنه قطعيٌّ وقاطعٌ لهذه الشواغب، وإذا تأملتَ أدلة كونِ الإجماع حُجَّةً، أو خبرِ الواحد أو القياسِ حُجَّة؛ فهو راجعٌ إلى هذا المساق(٢)؛ لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوتُ الحصر، وهي مع ذلك مختلفةُ المَساق(٣)، لا ترجع إلى باب واحد، إلَّا أنها تنتظم المعنى الواحدَ الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظرِ الأدلةُ عضَّدَ بعضُها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدةً للقطع؛ فكذلك الأمرُ في مآخذِ الأدلةِ في هذا الكتاب(٤)، وهي مآخذُ الأصول؛ إلَّا أنَّ المتقدمين من الأصوليين ربما(٥) تركوا ذِكْر هذا المعنى والتنبيهَ عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حِدَتها(٦)، وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذَ الاجتماع، فكرَّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستدلالَ بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أُخذت على هذا السبيل(٧) غيرُ مُشكِلة، ولو أُخذت أدلةُ الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ؛ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعيٍّ ألبتة؛ إلَّا أن نُشرك العقلَ(٨)، والعقلُ إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بدَّ من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.

---

(١) أي: فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية، فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها، يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة إلى طرق ذكر الإجماع القاطع للشغب، وما ذلك إلا لأن كل دليل عى حدته ظني لا يفيد القطع.

(٢) وهو شبه التواتر المعنوي.

(٣) أي: كما أشرنا إليه؛ فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه.

(٤) فإنه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها.

(٥) إنما قال: ربما، ولم يقل إنهم تركوه قطعاً؛ لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة، كما تجيء الإشارة إليه، ولله درّ الغزالي؛ فإنه بإشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة، ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه؛ كما سيقول في آخره.

(٦) أي: كل آية على حِدَة بدون ضمِّها إلى سائر الآيات والأحاديث، حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر.

(٧) أي: سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب.

(٨) أي: بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد، ويحتمل أن يكون المعنى: إلا أن نحكِّم العقل في الأحكام الشرعية، ونقول: إنه يدركها بنفسه؛ فيحصل القطع بها من جهته، وإن كان دليل السمع ظنياً، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة، وإنما ينظر فيها من وراء الشرع؛ فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع.

فقد اتفقت[١] الأمّة ـ بل سائر الملل ـ على أنَّ الشريعة وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدِّين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروريِّ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معيَّن، ولا شَهِدَ لنا أصل معيَّن يمتاز برجوعها إليه، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلةٍ لا تنحصر في باب واحد، ولو استندتْ إلى شيء معيَّن لوجبَ عادةً تعيينُه، وأنْ يرجع أهلُ الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كلَّ واحد منها بانفراده ظنيٌّ، ولأنه كما لا يتعيَّن في التواتر المعنويِّ أو غيره أنْ يكون المفيدُ للعلم خبرَ واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعيَّن هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظنُّ يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوالِ دلالات المنقولات، وأحوالِ الناظرين في قوة الإدراك وضعفِهِ، وكثرة البحث وقلَّته، إلى غير ذلك.

فنحن إذا نظرنا[٢] في الصلاة؛ فجاء فيها: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] على وجوه، وجاء مدح المتَّصفين بإقامتها، وذمُّ التاركين لها، وإجبارُ المكلَّفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتالُ من تركها أو عانَدَ في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نُهِيَ عن قتلها، وجُعِل قتلها موجباً للقِصاص، متوعَّداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشِّرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رَمَقِ المضطر، ووجَبَت الزكاةُ[٣] والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأُقيمت الحكّامُ والقُضاةُ والملوكُ لذلك؛ ورُتِّبَت الأجنادُ لقتال من رامَ قتلَ النفس، ووجب على الخائف من الموت سَدُّ رمقه بكلِّ حلال وحرام؛ من الميتة، والدم، ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا المعنى؛ علمنا يقيناً وجوبَ الصلاة وتحريمَ القتل، وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة.

وبهذا امتازت الأصولُ من الفروع؛ إذ كانت الفروعُ مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذَ معيّنة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظنّ، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذةٌ من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

---

(١) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معيَّن، وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد.

(٢) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع.

(٣) ★ في الأصل: الزكوات.

فصل: (الأصل الشرعي الملائم لتصرفات الشرع)

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أنَّ كلَّ أصلٍ شرعيٍّ لم يشهد له نصٌّ معيَّن، وكان ملائماً لتصرُّفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيحٌ يُبنى عليه ويُرجع إليه، إذا كان ذلك الأصلُ قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أنْ تدلَّ على القطع بالحُكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمعتذِّر.

ويدخل تحت هذا ضربُ الاستدلالِ المرسَل[1] الذي اعتمده مالكٌ والشافعيُّ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصلٌ معيَّن؛ فقد شهدَ له أصلٌ كلِّيٌّ، والأصل الكليُّ إذا كان قطعياً قد يساوي الأصلَ المعيَّن، وقد يُربي عليه بحسب قوة الأصل المعيَّن وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعيَّنة المتعارضةِ في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع[2] إلى تقديم[3] الاستدلال المرسَل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

---

(١) أي: المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذلك كجمع المصحف وكتابته؛ فإنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أوّلاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها، ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص، ولكنه شهد له أصل كليٌّ قطعيٌّ يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه، وأنه مطلوب شرعاً وإن كان محتاجاً إلى وسائط لإدراجه فيه.

(٢) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس؛ فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة، وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد؛ فلذا نسبه هنا لمالك.

(٣) أي: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كليّ، وذلك كبيع العَرِيَّة بخرصها تمراً؛ فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغَرر الممنوع بالدليل العام؛ إلا أنه أُبيح رفعاً لحرج المُعْرِي والمُعْرَى، ولو مُنع لأدَّى إلى منع العَرِيّة رأساً وهو مفسدة، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدَّى إلى هذه المفسدة؛ فيستثنى من العامّ. وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع، ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أُبيح على خلاف الدليل العامّ لأن اتباع العامّ في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله. فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي مآلاتها إلى أقصاها، فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع؛ حُجز الدليل العامّ عنها، واستُثنيت وفاقاً لمقاصد الشرع، وفي الشرع من هذا كثير جدّاً في أكثر أبوابه، وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينةٍ خاصة؛ إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية؛ فيكون أصلاً شرعيّاً وكليّاً يُبنى عليه استنباطُ الأحكام.

فإنْ قيل[١]: الاستدلالُ بالأصل الأعمّ على الفرع الأخصّ غيرُ صحيح؛ لأنَّ الأصلَ الأعمَّ كليٌّ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعارَ له بالأخصّ، فالشرع وإنِ اعتبر كليَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟

فالجواب: أنَّ الأصل الكليَّ إذا انتظم [في] الاستقراء [يكون] كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد. أمّا كونه كلياً، فلما يأتي[٢] في موضعه إن شاء الله، وأما كونه يَجري مجرى العموم في الأفراد؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استُنبط؛ لأنه إنما استُنبط من أدلة الأمر والنهي الواقِعَيْن على جميع المكلَّفين، فهو كليٌّ في تعلُّقه، فيكون عامّاً في الأمر به والنهي للجميع.

لا يقال: يلزم على هذا اعتبار كلِّ مصلحة، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً؛ وهو باطل؛ لأنا نقول: لا بدَّ من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتُبِرت مصالحَ من حيث وضَعَها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه[٣] من هذا الكتاب بحول الله.

فصل: (حجية الإجماع ظنية أم قطعية؟)

وقد أدَّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أنَّ كون الإجماع حجةً ظنيٌّ لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطعَ، فأدَّاه ذلك إلى مخالفة مَن قبله مِنَ الأمة ومَن بعده؛ ومالَ أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلَّة اللفظية في الأخذ بأمور عاديّة، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع[٤]؛ وكذلك مسائلُ أُخرُ

---

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان؛ لأن كلًّا منهما استدلال بأصل كليٍّ على فرع خاص، والفرق بينهما أنَّ الثاني تخصيصٌ لدليل بالمصلحة، والأول إنشاءُ دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص.

(٢) أول الجزء الثالث.

(٣) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد، أول الجزء الثاني.

(٤) أي: إن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظرهم في الأحاديث الواردة نظراً إفرادياً لكلِّ حديث منها، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويجنحون؛ إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية؛ كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وإما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب)، وبهذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الأخذ)؛ فهو معناه.

غير الإجماع عَرَض فيها هذا الإشكال فادّعى فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

المقدمة الرابعة: (مسائل أصول الفقه وضعت لبناء فروع فقهية أو آداب شرعية)

كلُّ مسألة مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آدابٌ شرعية، أو لا تكون عَوناً في ذلك(١)**، فوضعها في أصول الفقه عاريَّةٌ.** والذي يوضِّح ذلك أنَّ هذا العلم لم يُختص بإضافته إلى الفقه إلَّا لكونه مفيداً له، ومحقِّقاً للاجتهاد فيه؛ فإذا لم يُفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كلُّ ما انبنى عليه فرعٌ فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلَّا أدَّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقُ الفقه(٢) وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك؛ فليس كلُّ ما يفتقر إليه الفقه يُعدُّ من أصوله، وإنما اللازم أن كلَّ أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقهٌ فليس بأصل له.

وعلى هذا يَخرجُ عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلَّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع(٣)، ومسألة الإباحة(٤)، هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبَّداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلَّا بفعل، كما أنه لا ينبغي(٥)

---

(١) أي: بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية؛ فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول، بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد.

(٢) تحقيقه غير استنباطه، ولهذا الغرض لم يقل: مسائله، بل: «من مسائله».

(٣) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجازاً، ونحو ذلك.

(٤) تكلَّم على المباح في خمس مسائلَ تأتي قريباً؛ فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أو لا، وبين تلك المسائل؛ حتى عَدّ هذا خارجاً عن الأصول وعَدَّ مباحثه الخمسة من الأصول.

(٥) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه، وجعل ضابطه كلَّ مسألة لا ينبني عليها فقه، ومثَّل له بكثيرٍ من مبادئ الأحكام وبعض المبادئ اللغوية؛ كمسألة ابتداء الوضع، وهذا نوع آخر وهو ما ينبني عليه فقه، ولكنه ليس من مسائل الأصول، بل من مباحث علم آخر، وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به، وذلك كمبادئ النحو واللغة، وبهذا البيان تعلم أن قوله: «ثم البحث فيه في علمه» جملة اسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة: «وتم البحث. . . إلخ» بجملة فعلية من التام؛ فحُرِّفت إلى ما ترى. =

أنْ يُعدَّ منها ما ليس منها، مما تمَّ البحث[١] فيه في علمه وإن انبَنى عليه الفقه؛ كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك.

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقةٌ في الأصول: وهي أن القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء، وكذلك السنة، وأنَّ القرآن عربيٌّ، والسنَّةَ عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأنَّ هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربيٌّ، بحيث إذا حُقِّقَ هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلالِ به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإنَّ كثيراً من الناس يأخذون أدلَّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فسادٌ كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع. وهذه مسألة مبيَّنة[٢] في كتاب المقاصد، والحمد لله.

فصل: (وضع أدلة على صحة أو إبطال بعض المذاهب ليس من أصول الفقه)

وكلُّ مسألة في أصول الفقه يَنبني عليها فقه، إلَّا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلافٌ في فرع من فروع الفقه؛ فوضعُ الأدلَّة على صحة بعض المذاهب أو إبطالِهِ عاريَّةٌ أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيَّر[٣]، والمحرَّم المخيَّر[٤]؛ فإن كلَّ فرقة موافقةٌ للأخرى في نفس

= وبعد؛ فالمعروف أنَّ مباحث النحو واللغة ذكرت في الأصول لا على أنها من مسائله، بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً، نعم، كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم؛ لأنها محققة في علم آخر، ولعل هذا هو مراد المؤلف.

(١) ★ في المطبوع: ليس منها، ثم البحث.

(٢) في المسألة الأولى من النوع الثاني في «المقاصد».

(٣) فالجمهور قالوا: الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعيَّنات التي خُيِّر بينها. وقال المعتزلة: بل الواجب الجميع. قال الإمام في «البرهان»: «إنهم معترفون بأنَّ من ترك الجميع لا يأثم إثم تارك واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات؛ فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً، بل هو نظريٌّ صرف، لا ينبي عليه تفرقة في العمل؛ فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول».

(٤) قال الأولون: يجوز أن يُحرَّم واحد لا بعينه، ويكون معناه: إنَّ عليه أنْ يترك أيها شاء، جمعاً وبدلاً؛ فلا يجمع بينها في الفعل، وقال المعتزلة: لا يجوز، بل المحرَّمُ الجميع، وتركُ واحدٍ كافٍ في الامتثال، والأدلة من الطرفين والرُّدود هي بعينها المذكورة في الواجب المخيَّر، وإذن؛ فليس من فائدةٍ عملية في هذا الخلاف أيضاً، هَذا ما يريده المؤلف، وهو واضح.

العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرَّرٍ في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقريرٌ أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعةٌ إلى صفة[١] الأعيان[٢] أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع[٣] عند الفخر الرازي، وهو ظاهر؛ فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها ممَّا لا ثمرةَ له في الفقه.

لا يُقال: إنَّ ما يرجع الخلافُ فيه إلى الاعتقاد ينبني عليه حُكمُ ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم، وأيضاً ينبني عليه عصمةُ الدم والمالِ، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى ما دونَه؛ وأشباهُ ذلك، وهو من عِلم الفروع؛ لأنَّا نقول: هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله، فليكن من أصول الفقه، وليس كذلك، وإنما المقصود ما تقدَّم.

المقدمة الخامسة: (الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعاً)

كلُّ مسألة لا يَنْبني عليها عملٌ؛ فالخوضُ فيها خوضٌ فيما لم يدلَّ على استحسانه دليلٌ شرعيٌّ، وأعني بالعمل: عملَ القلب وعملَ الجوارح من حيث هو مطلوبٌ[٤] شرعاً.

والدليلُ على ذلك: استقراءُ الشريعة؛ فإنّا رأينا الشارع يُعرِضُ عمَّا لا يفيد عملاً مكلَّفاً به[٥]. ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، فوقع

---

(١) ★ في (د): صفات.

(٢) لعل صوابه الأفعال، وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ فالمعتزلة القائلون بها يقولون: إنَّ الأمر بواحدٍ مُبْهَم غيرُ مستقيم؛ لأنه مجهول، ويقبِّح العقلُ الأمرَ بالمجهول، والجمهورُ يقولون: إن الوجوبَ والتحريم بخطاب الشرع، ولا دخل للعقل فيه، ولا حُسْنٌ ولا قُبْحٌ في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه؛ فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياءَ معيَّنةٍ كخِصال الكَفَّارة، على أنَّ له جهة تعْيين بأنه أحدُ الأشياء المعينة؛ فهذا وجه بناء مسألة المخيَّر على قاعدة التحسين.

(٣) راجع الأسنوي؛ فقد ذكر له فوائد عمليةً كثيرة، من تنفيذ عتقه، وطلاقه. . . في نحو عشرة فروع خلافية، نعم، إنه قيَّد كلامه بقوله: «عند الفخر الرازي»، والرازي يقول: «لا فائدة في التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة»، وعليه؛ فليس له عنده فائدة عملية فقهية، لكن بعد ظهور هذه الفروع، واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي؛ كان ينبغي للمؤلف حذفُ مسألةِ تكليف الكفار من بحثه هذا.

(٤) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه؛ فقاعدته هذه تقتضي أنَّ البحثَ الذي ينبني عليه استنباطُ المباح ومعرفةُ أنَّ العملَ الفلانيَّ مباح؛ لا يكون مستحسناً شرعاً، وهو غيرُ ظاهر؛ فتقييده بالحيثية فيه خفاء.

(٥) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السماوات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا: إن الجواب بالآية عن السؤال من الأسلوب الحكيم، أي أنه أليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه ﷺ فيه، وعليه؛ فلو أجابه ﷺ بما =

الجواب بما يتعلَّقُ به العمل، إعراضاً عمَّا قصده السائلُ من السؤال عن الهلال: «لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتلىء حتى يصير بدراً، ثم يعودُ إلى حالته الأُولى[1]»؟ ثم قال: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] بناءً على تأويل مَن تأوَّلَ أنَّ الآية كلَّها نزلت في هذا المعنى، فكان من جملة الجواب أنَّ هذا السؤال ـ في التمثيل ـ إتيانٌ للبيوت من ظُهورها[2]، والبِرُّ إنما هو التقوى، لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجرُّ إليه.

وقال تعالى ـ بعد سؤالهم عن الساعة: أيَّان مُرساها: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٤٣]، أي: إنَّ السؤال عن هذا سؤالٌ عمَّا لا يعني؛ إذ يكفي مِن عِلْمها أنه لا بدَّ منها، ولذلك لما سُئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: «**ما أعدَدْتَ لها؟**»[3] إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلَّق بها مما فيه فائدة، ولم يُجبه عمَّا سأل.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] نزلَت في رجل سأل: مَن أبي؟ رُوي أنه عليه السلام قام يوماً يُعرَفُ الغضبُ في وجهه؛ فقال: «**لا تَسْأَلُوني عن شيءٍ إلَّا أنبأتُكم**». فقام رجلٌ فقال: يا رسول الله، مَن أبي؟ قال: «**أبوكَ حُذَافة**»؛ فنزلت[4]. وفي الباب روايات أخر.

وقال ابن عباس ـ في سؤال بني إسرائيلَ عن صفات البقرة ـ: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فَشدَّد الله عليهم»[5]. وهذا يبيِّن أنَّ سؤالَهم لم يكن فيه فائدة.

= يطلب؛ لكان فيه فائدة عملية قلبية، إلا أنه رأى الأليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو، وقد يعسر فهمها على كثير من العرب، ومثله لا يناسب منصب النبوة؛ فالعدل لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة، وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية؛ فتأمل.

(١) ★ أورده السيوطي في «الدر المنثور»: (١/ ٤٩٠) وعزاه لابن عساكر من حديث ابن عباس، وضعفه.

(٢) ★ أخرج البخاري: ١٨٠٣، ومسلم: ٧٥٤٩ عن البراء ﷺ؛ قال: «نزلت هذه الآيةُ فينا، كانت الأنصارُ إذا حَجُّوا فجاؤوا لم يدخُلوا من قِبَل أبواب بيوتهم، ولكن من ظهورها؛ فجاء رجل من الأنصار فدخل من قِبَل بابه، فكأنَّه عُيِّرَ بذلك؛ فنزلت: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦١٧١، ومسلم: ٦٧١٦، وأحمد: ١٢٧٦٢، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٤، ومسلم: ٦١٢٢، وأحمد: ١٢٦٥٩، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٦/ ٢٢٠)، وقال ابن كثير في «تفسيره»: (١/ ١٥٧): إسناده صحيح، وقد رواه =

وعلى هذا المعنى يجري الكلامُ في الآية قبلها[١] عند مَن روى أنَّ الآية نزلت[٢] فيمن سأل[٣]: أحَجُّنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: «للأبد، ولو قلتُ نَعم لَوَجَبَتْ»[٤]، وفي بعض رواياته «فذَرُوني ما تَرَكتُكُم فإنما هَلَكَ مَن كان قَبْلَكُم بكثْرَةِ سُؤالِهم أنبياءَهم» الحديث[٥]، وإنما سؤالُهم هنا زيادةٌ[٦] لا فائدةَ عملٍ فيها؛ لأنهم لو سكتوا لم يَقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدةَ فيه.

ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيلَ وقالَ وكَثْرةِ السُّؤالِ»[٧] لأنه مَظنَّةُ السؤال عمَّا لا يُفيد، وقد سأله جبريلُ عن الساعة فقال: «ما المَسْؤولُ عنها بأعلَمَ مِن السائل»[٨]. فأخبره أنْ ليس عنده مِن ذلك عِلم، وذلك يبيِّن أنَّ السؤال عنها لا يتعلَّق به[٩] تكليف، ولمَّا كان ينبني على

= غير واحد عن ابن عباس، وكذا قال عبيدة والسدي ومجاهد وعكرمة وأبو العالية وغير واحد. وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (١/ ١٨٩) للفريابي وسعيد بن منصور وابن المنذر.

(١) آية: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

(٢) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب.

(٣) سأل بعد نزول آية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ كما يأتي للمؤلف في الجزء الرابع.

(٤) هذه الجملة ملفقة من حديثين في قصتين مختلفين كما يُفهم من الأسلوب العربيِّ، وكما يعلم من مراجعة «صحيح مسلم» في (باب حجة النبي ﷺ)، و(في باب فرض الحج مرة)، والأصل أنه لما فُرض الحج، قال رجل: أفي كلِّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً: ثم قال: «ذروني ما تركتكم، لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، إنما أهلك من كان قبلكم كثرةُ سؤالهم...» إلخ، والسائل هنا هو الأقرعُ بنُ حابس، وهذه القصة هي المناسبة للمقام.
أما الحديث الآخر؛ ففي صفة متعة النبي ﷺ في الحج، قال سُراقة ابنُ مالك: أرأيتَ مُتعتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «بل هي للأبد».

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٨، ومسلم: ٦١١٥، وأحمد: ٧٥٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٦) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته؛ لأن ظاهر الآية الإطلاق وهو أنَّ حجَّهم لا يجب إلا مرَّة في العمر، والآية تُنزل على هذا الوجه، بمعنى أن الإجابة على الأسئلة الكثيرة مظنّة الإساءة بزيادة تكليفٍ لم يكن، أو بجوابٍ يكرهه السائل، ولو في غير التكليف، وإن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون؛ لأن الجواب بما فيه يُسْر، وهو أنَّ الحَجَّ واجبٌ مرة فقط.

(٧) ★ أخرج البخاري: ٧٢٩٢، واللفظ له، ومسلم: ١٣٤٢، وأحمد: ١٨١٩٩؛ أن المغيرة بن شعبة كتب إلى معاوية: «إنه ـ أي: النبي ﷺ ـ كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

(٨) ★قطعة من حديث جبريل الطويل، أخرجه البخاري: ٥٠، ومسلم: ٩٧، وأحمد: ٩٥٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٩) وإلا لعلمه ﷺ، وإذا كان هو لا يعينه علمها وهو المعنيّ بالعلم والمعارف الربانية؛ فغيره أولى.

ظُهور أماراتِها الحذرُ منها ومن الوقوع في الأفعال[١] التي هي من أماراتِها، والرجوعُ إلى الله عندها؛ أخبره بذلك؛ ثم خَتم عليه السلام ذلك الحديثَ بتعريفه عمرَ أنَّ جبريلَ أتاهم ليعلِّمهم دينَهم.

فصحَّ إذاً أنَّ مِن جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلمُ به؛ أعني: علم زمان إتيانها. فليُتَنَبَّهْ لهذا المعنى في الحديث، وفائدةِ سؤاله له عنها. وقال: «إنَّ أعظمَ الناسِ جُرماً مَن سَأَل عن شيءٍ لم يُحرَّم فحُرِّمَ مِن أجلِ مَسْأَلتِه»[٢]، وهو مما نحن فيه؛ فإنه إذا لم يُحرَّم؛ فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل؟

وقرأ عمر بنُ الخطَّاب ﷺ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]، وقال: هذه الفاكهة فما الأبُّ[٣]؟ ثم قال: «نُهينا عن التكلُّف»[٤].

وفي القرآن الكريم: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ الآية [الإسراء: ٨٥]، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا، وأنَّ هذا مما لا يُحتاج إليه في التكليف. ورُوي أنَّ أصحاب النبي ﷺ مَلُّوا مَلَّةً، فقالوا: يا رسول الله حدِّثنا. فأنزل الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ الآية [الزمر: ٢٣]، وهو كالنصِّ في الردِّ عليهم فيما سألوا، وأنه لا ينبغي السؤال إلَّا فيما يفيد في التعبُّدِ لله؛ ثم مَلُّوا مَلَّةً، فقالوا: حدِّثنا حديثاً فوقَ الحديث ودون القرآن؛ فنزلت سورة يوسف. انظر الحديث في «فضائل القرآن» لأبي عُبيد[٥].

وتأمَّل خبر عمرَ بنِ الخطَّاب مع صَبيغ[٦] في سؤاله الناسَ عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حُكم تكليفيٌّ، وتأديبَ عمر له.

---

(١) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملاً: «يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم... إلخ» إلى أن قال: «يَبيع أقوامٌ دينهم بعَرَض من الدنيا».

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٩، ومسلم: ٦١١٦، وأحمد: ١٥٤٥، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

(٣) أي: إنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً ليبني عليه هذه الفائدة العلمية. (د.)

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٣، قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ٣٧٢): وهذا محمول على أنه إنما أراد استكشاف علم كيفية الأبّ، وإلا فكونه نبتاً من الأرض ظاهر لا يُجهل.

(٥) ★ «فضائل القرآن» ص٢٢، وأخرجه ابن حبان: ٦٢٠٩، والحاكم: (٢/ ٣٤٥)، والواحدي في «أسباب النزول» ص١٨٢، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(٦) انظر المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد.

★ وأخرج قصة صبيغ عبد الرزاق: ٢٠٩٠٦، والدارمي: ٤٤: والبزار: ٢٩٩، وانظر «تفسير ابن كثير»: (٤/ ٢٩٥).

وقد سأل ابنُ الكَوَّاء عليَّ بنَ أبي طالب عن ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾ [الذاريات: ١ - ٢] إلخ؛ فقال له عليٌّ: «ويلك! سَلْ تفقُّهاً ولا تسأل تعنُّتاً»؛ ثم أجابه، فقال له ابن الكَوَّاء: أفرأيت السواد الذي في القمر؟ فقال: «أعمى سأل عن عَمياء»؛ ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء؛ وفي الحديث طُول[١].

وقد كان مالكُ بنُ أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويَحكي كراهيتَه عمَّن تقدم[٢].

وبيانُ عدم الاستحسان فيه من أوجهٍ متعدِّدة:

منها: **أنه شغل عمَّا يَعني من أمر التكليف الذي طُوِّقَه المكلَّفُ بما لا يَعني؛ إذ لا ينبني على ذلك فائدةٌ لا في الدنيا ولا في الآخرة**؛ أما في الآخرة فإنه إنما يُسأل عمَّا أُمر به أو نُهي عنه؛ وأما في الدنيا فإنَّ عِلْمَه بما عَلم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا يَنقصه؛ وأما اللذةُ الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذَّة حصولها. وإن فُرض أنَّ فيه فائدةً في الدنيا؛ فمِن شرطِ كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك؛ وكم من لذَّةٍ وفائدة يعدُّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلَّا على الضِّدِّ؛ كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق والمعاصي التي يتعلَّق بها غرضٌ عاجل. فإذاً قطعُ الزمانِ فيما لا يَجني ثمرةً في الدارين، مع تعطيل ما يَجني الثمرةَ، مِن فعلِ ما لا ينبغي.

ومنها: **أنَّ الشرعَ[٣] قد جاء ببيان ما تصلُح به أحوالُ العبد في الدنيا والآخرة على أتمِّ الوجوه وأكملها**؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهَدٌ في التجربة العاديّة؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلَّق بها ثمرةٌ تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنةُ والخروجُ عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلافُ والنزاع المؤدِّي إلى التقاطع والتدابُر والتعصُّب، حتى تفرَّقوا شِيَعاً[٤]. وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة، ولم يكن أصل الفِرَق[٥] إلَّا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يَعني، وخرجوا إلى ما لا يَعني، فذلك فتنةٌ على المتعلِّم والعالم؛ **وإعراضُ الشارع - مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أنَّ اتِّباع مثلِه من العلم فتنةٌ أو تعطيلٌ للزمان في غير تحصيل.**

---

(١) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٨/ ٤٥)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٧٢٦.

(٢) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد.

(٣) ★ في الأصل: الشارع.

(٤) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه ﷺ؛ فإنه طالما شقي به الناس فرقة وتدابراً.

(٥) ★ في (د): التفرّق.

ومنها: أنَّ تتبُّع النظَر في كلِّ شيء وتطلُّبَ عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرَّأُ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلَّا بتعلُّقهم بما يُخالف السُّنّة؛ فاتباعهم في نِحْلةٍ هذا شأنُها خطأٌ عظيم، وانحرافٌ عن الجادَّة، ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محبوبٌ على الجملة، ومطلوبٌ على الإطلاق، وقد جاء الطلبُ فيه على صِيَغ العُموم والإطلاق، فتنتظم صيغة[1] كلّ علم، ومن جملة العلوم ما يتعلَّق به عمل، وما لا يتعلَّق به عمل؛ فتخصيصُ أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكُّم. وأيضاً فقد قال العلماء: إنَّ تعلم كلَّ علم فرضُ كفاية، كالسِّحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل[2]؛ فما ظنُّك بما قَرُبَ منه؛ كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جُملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل.

وتأمّل حكاية الفخر الرازي[3]: أنَّ بعض العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه عِلم هيئة العالَم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه؛ فقال له: أنا أفسِّر له آيةً من كتاب الله، فسأله: ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] قال اليهودي: فأنا أبيِّن له كيفيَّةَ بنائها وتزيينها، فاستحسنَ ذلك العالمُ منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها.

وأيضاً؛ فإن قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يشملُ كلَّ علم ظهر في الوجود، من معقول أو منقول، مُكتسَب [أو موهوب]، وأشباهها من الآيات.

ويزعم الفلاسفةُ أنَّ حقيقة الفلسفة إنما هو النظرُ في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدلُّ على صانعها، ومعلومٌ طلبُ النظر في الدلائل والمخلوقات. فهذه وجوه تدلُّ على عموم الاستحسان في كلِّ علم على الإطلاق والعموم.

---

(١) ★ في (د): صيغُه.

(٢) ★ قال الحافظ ابن حجر: قد أجاز بعض العلماء تعلُّم السِّحر لأحد الأمرين؛ إما لتمييز ما فيه كفر من غيره، وإما لإزالته عمن وقع به. فأما الأول فلا محذور فيه إلا من جهة الاعتقاد، فإذا سلم الاعتقاد؛ فمعرفة الشيء بمجرده لا تستلزم منعاً، وأما الثاني فإن كان لا يتم كما زعم بعضهم إلا بنوع من أنواع الكفر أو الفسق فلا يحل أصلاً، وإلا جاز للمعنى المذكور. «فتح الباري»: (١٠/ ٢٢٤).

(٣) ★ لم يذكرها الرازي في «تفسيره» عند الآية المذكورة، وذكرها ابن عاشور في «التحرير والتنوير»: (٢/ ٦٧)، وأن الذي فسر هذه الآية هو عمر الأبهري، وليس اليهودي.

فالجواب عن الأول: إنَّ عموم الطلب مخصوصٌ، وإطلاقَه مقيَّد بما تقدم من الأدلة. والذي يوضِّحه أمران:

أحدهما: أنَّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلمَ بمعنى العلم المطلوب؛ بل قد عَدَّ عمرُ ذلك في نحو ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] من التكلُّف الذي نُهي عنه(١)، وتأديبه صَبيغاً ظاهرٌ فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكر عليه(٢). ولَم يفعلوا ذلك إلَّا لأن رسول الله ﷺ لم يَخُضْ في شيء من ذلك، ولو كان لنُقل، لكنه لم ينقل، فدلّ على عدمه.

والثاني: ما ثبت في كتاب المقاصد أنَّ هذه الشريعة أُمّية، لأُمّةٍ أُمّية، وقد قال عليه السلام: «**نحن أُمَّةٌ أمِّيَّةٌ لا نكتُبُ ولا نَحسُبُ، الشهرُ هكذا وهكذا وهكذا**»(٣)، إلى نظائر ذلك. والمسألة مبسوطة هنالِك، والحمد لله.

وعن الثاني: أنَّا لا نُسلِّم ذلك على الإطلاق، وإنما فَرضُ الكفاية فيه رَدُّ كلِّ فاسد وإبطالُه، عُلم ذلك الفاسد أو جُهل، إلَّا أنه لا بدَّ من عِلم أنه فاسد، والشرعُ متكفِّل بذلك. والبرهان على ذلك أنَّ موسى عليه السلام لم يَعلم عِلم السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطلَ على يديه بأمرٍ هو أقوى من السِّحْر، وهو المعجزة، ولذلك لمّا سَحَروا أعيُنَ الناس واستَرْهبوهم وجاؤوا بسِحر عظيم؛ خاف موسى عليه السلام من ذلك، ولو كان عالماً به لم يَخَف، كما لم يخَف العالمون به، وهم السَّحَرة؛ فقال الله له: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨]، ثم قال: ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]، وهذا تعريف(٤) بعد التنكير. ولو كان عالماً به لم يُعَرَّف به، والذي كان يَعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة، وهكذا الحكم في كلِّ مسألة من هذا الباب، فإذا حصل الإبطالُ والردُّ بأيِّ وجه حصل، ولو بخارقة على يد وليٍّ لله، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشئ عن فرقان التقوى، فهو المراد، فلم يتعيَّن إذاً طلبُ معرفة تلك العلوم من الشرع.

وعن الثالث: أنَّ علم التفسير مطلوبٌ فيما يتوقَّف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوماً؛ فالزيادة على ذلك تكلُّف، ويتبيَّن ذلك في مسألة عمر، وذلك أنه لما قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٣.

(٢) ★ تقدم تخريجه قبل صفحتين.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٣، ومسلم: ٢٥١١، وأحمد: ٥٠١٧، من حديث عبد الله بن عمر ﵄.

(٤) أي: قوله: «إنما صنعوا... إلخ» تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك.

وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] توقَّف في معنى الأبّ[١]، وهو معنىً إفراديٌّ لا يقدح عدمُ العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل الماء من السماء، فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة؛ كالحبِّ، والعنب، والزيتون، والنخل، وما هو من طعامه بالواسطة[٢]، مما هو مرعىً للأنعام على الجملة. فبقي التفصيل في كلِّ فرد من تلك الأفراد فضلاً؛ فلا على الإنسان ألَّا يعرفه. فمِن هذا الوجه ـ والله أعلم ـ عدَّ البحث عن معنى الأبِّ من التكلُّف، وإلَّا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلُّف، بل من المطلوب علمه؛ لقوله تعالى: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]، ولذلك سأل الناسَ على المنبر عن معنى التخوُّف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]، فأجابه الرجل الهُذَليُّ بأن التخوُّف في لغتهم التنقُّص، وأنشده شاهداً عليه:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ منها تامِكاً قَرِداً ... كما تخوَّفَ عُودُ النَّبعةِ السَّفَنُ

فقال عمر: «يا أيها الناس تمسَّكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإنَّ فيه تفسيرَ كتابكم»[٣].

ولما كان السؤالُ في محافل الناس عن معنى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١]، ﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا﴾ [النازعات: ٣]، مما يُشوِّش على العامة من غير بناء عمل عليه، أدَّب عمرُ صَبيغاً بما هو مشهور[٤]. فإذاً تفسير قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا﴾ الآية [ق: ٦]، بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل؛ غيرُ سائغ، ولأن ذلك من قَبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها، وهذا المعنى مشروحٌ في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القول في كلِّ علم يُعزى إلى الشريعة لا يؤدِّي فائدةَ عمل، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلَّف أهلُ العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاجَ على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديثَ عن النبي ﷺ؛ كما استدلَّ أهلُ العدد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾ [المؤمنون: ١١٣]،

---

(١) ★ تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.   (٢) ★ في (د): ومما هو طعامه بواسطة.

(٣) ★ أخرجه بنحوه الحاكم: (٢/ ٤٩٩)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» ص٣٤٥، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٦/ ٢٥٤) لابن أبي حاتم وابن المنذر وعبد بن حميد.

والتأمك: المرتفع من السنام، والقرد: المتلبد بعضه على بعض، والسفن: المبرد.

واختلف في نسبة هذا البيت، قال الزبيدي في «تاج العروس»: قيل: لابن مقبل، وقيل: لابن المزاحم الثمالي، وقيل: هو لعبد الله بن عجلان النهدي.

انظر: «لسان العرب»: (خوف)، و«أمالي القالي» ص١٨٤.

(٤) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٢٠٩٠٦، والدارمي: ٤٤، والبزار: ٢٩٩، وانظر: «تفسير ابن كثير»: (٤/ ٢٩٥).

وأهل [النسب العددية أو الهندسية بقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين. وأهل الكيمياء بقوله عز وجل][(١)]: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ الآية [الرعد: ١٧]، وأهلُ التعديل النجومي بقوله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ٥]، وأهل المنطق في أنَّ نقيض الكُلّية السالبة جزئيةٌ موجبة بقوله: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ﴾ الآية [الأنعام: ٩١]. وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أُخر. وأهل خَطّ الرَّمْل بقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤]، وقوله عليه السلام: «**كَانَ نبيٌّ يخطُّ فِي الرَّمْلِ**»[(٢)]. إلى غير ذلك ممَّا هو مسطور في الكتب؛ وجميعُه[(٣)] يُقطع بأنه غير مقصود لما تقدم.

وبه تعلم الجوابَ عن السؤال الرابع، وأنَّ قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب بها[(٤)]، ولا يليق بالأُمّيين الذين بُعث فيهم النبيُّ الأميُّ ﷺ بملَّة سهلة سمحة، والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزةُ الطلب ـ صعبةُ المأخذ، وَعِرَةُ المسلك، بعيدةُ الملتمس، لا

---

(١) ★ ما بين المعقوفتين سقطت من (د)، وكتب بدلها: الهندسة.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ١١٩٩، وأحمد: ٢٣٧٦٢، من حديث معاوية بن الحَكَم السُّلَمي ﷺ.

قال الإمام الخطابي في «معالم السنن»: صورة الخط ما قاله ابن الأعرابي، ذكره أبو عمر عن أبي العباس أحمد بن يحيى عنه قال: يقعد المحازي ـ الذي يحزر الأشياء ويقدرها بظنه ـ ويأمر غلاماً له بين يديه فيخط خطوطاً على رمل وتراب، ويكون ذلك منه في خفة وعجلة كي لا يدركها العد والإحصاء، ثم يأمره فيمحوها خطين خطين وهو يقول: ابني عيان، أسرعا البيان، بأنه كان آخر ما يبقى منها خطين فهو آية النجاح، وإن بقي خط واحد فهو الخيبة والحرمان.

(٣) أي: وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه، يعني: وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها.

(٤) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية؛ فربَّ مبلَّغ أوعى من سامع»، مع العلم بأن القرآن للناس كافة، وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها، بل العرب كلها في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذلك ـ إذا نظرنا بهذا النظر ـ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وإشاراته عند ما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين ما يدعو إليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال؛ فكل ما لا تساعد عليه اللغة، ولا يدخل في مقاصد التشريع؛ يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف، أما ما لا تساعد عليه اللغة، ولا يدخل في مقاصد التشريع؛ يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف، أما ما لا تنبو عنه اللغة، ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه؛ فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة.

يليق الخطاب بتعلُّمها كي تُتعرف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين في محض الأميّة؛ فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، مُنبَّه على ذمِّها بما تقدم في أول المسألة.

فإذا ثبت هذا؛ فالصواب أنَّ ما لا ينبني عليه عملٌ غيرُ مطلوبٍ في الشرع، فإن كان ثَمَّ ما يتوقَّف عليه المطلوبُ؛ كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك؛ فلا إشكالَ أنَّ ما يتوقَّفُ عليه المطلوبُ مطلوبٌ، إما شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبيَّن في موضعه؛ لكن هنا معنىً آخرُ لا بدَّ من الالتفات إليه، وهو:

المقدمة السادسة: (التعمق في التعاريف والأدلة والبعد بهما عن مدارك الجمهور)

وذلك أنَّ ما يتوقفُ عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريقٌ تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإنْ فُرِضَ تحقيقاً[1].

فأما الأول: فهو المطلوب المنبَّه عليه؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك؛ فقيل: إنه خَلْقٌ من خَلْق الله يتصرّف في أمره، أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوُّف، فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب؛ فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل؛ ونحو ذلك. فيحصل فَهمُ الخطاب مع هذا الفهم التقريبيِّ حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «**الكِبْرُ بَطَر الحقِّ وغَمْطُ النَّاس**»[2]؛ ففسَّره بلازمه الظاهر لكلِّ أحد، وكما تُفسَّر ألفاظُ القرآن والحديث بمرادفاتها لغةً، من حيث كانت أظهر في الفهم منها. وقد بيَّن عليه السلام الصلاةَ والحجَّ بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور، وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأنَّ الأُمّة أُمّية؛ فلا يليقُ بها من البيان إلَّا الأميّ. وقد تبيَّن هذا في كتاب المقاصد مشروحاً والحمد لله.

فإذاً التصوُّرات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما الثاني: وهو ما لا يليق بالجمهور؛ فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له؛ لأنَّ مسالكه صعبة المرام، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. كما إذا طُلب معنى المَلَك، فأُحيل به على معنًى أغمض منه، وهو: ماهية مجرَّدة عن المادة أصلاً، أو يقال: جوهرٌ

---

(١) سينازع في كونه تحقيقاً، وأنه يتعذر الوصول لحقائق الأشياء؛ فلذا قال: «وإن فرض».

(٢)★ أخرجه مسلم: ٢٦٥، وأحمد: ٤٠٥٨، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

بسيط ذو نهاية ونطق عقليّ؛ أو طلبَ معنى الإنسان، فقيل: هو الحيوان الناطق المائت[١]، أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب بأنه جسم بسيط، كُرِيٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفَلك، من شأنه أن يُنير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه، أو سُئل عن المكان؛ فيقال: هو السطح الباطن من الجِرم الحاوي، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي؛ وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يُوصَل إليها إلَّا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلوم أنَّ الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلَّف به[٢].

وأيضاً؛ فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابُه بصعوبته، بل قد نَقل بعضهم أنه عندهم متعذّر، وأنهم أوجبوا أنْ لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عُرفت بأمور سلبية؛ فإنّ الذاتيّ الخاص[٣] إنْ عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصّاً، وإن لم يُعلم وكان[٤] غير ظاهرٍ للحسِّ فهو مجهول؛ فإن عُرِّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أوّلاً، فلا بدَّ من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق أخرى؛ وذلك لا يَفي بتعريف الماهيات.

هذا في الجوهر، وأما العَرَض فإنما يُعرَف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك، وأيضاً ما ذُكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيٌّ سواها؛ وللمنازع أنْ يطالب بذلك. وليس للحادِّ أنْ يقول: لو كان ثَمَّ وصفٌ آخر لاطَّلعت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً: لو كان ثَمَّ ذاتيٌّ آخر ما عُرِفت الماهية دونه، لأنَّا نقول: إنما تُعرف الحقيقة إذا عُرف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثَمَّ ذاتيٌّ لم يعرف، حَصَل الشك في معرفة الماهية.

---

(١) ★ قال ابن منظور: المَيْت الذي ماتَ، والميِّتُ والمائتُ الذي لم يمت بعد. «لسان العرب»: (موت).

(٢) ★ قال شيخ الإسلام: المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد. وقد ردَّ على المناطقة في كتاب مستقل سمَّاه «الرد على المنطقيين»، وانظر: «مجموع الفتاوى»: (٩/ ٨٢).

(٣) الذي يُراد جعله فصلاً إنه علم بوجوده في غير الماهية التي يُراد جعله فصلاً لها؛ لم يكن خاصّاً، وإنْ لم يعلم في غيرها؛ كان مجهولاً، فإن عرّفناه بشيء لا يخصه؛ فليس تعريفاً له، وإنْ عرّفناه بشيء خاص به؛ انتقل الكلام إليه، كالخاص الذي هو موضوع الكلام، فيتسلسل؛ فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصّاً إلى أمور محسوسة إلخ، وذلك نادر الحصول؛ فلا يفي بما يُطلب من تعريف الماهيات الكثيرة.

(٤) ★ في (د): فكان.

فظهر أنَّ الحدودَ على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذَّر الإتيان بها، ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يُستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر؛ وهو أنَّ ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلَّا بارِيها، فتسوُّر الإنسان على معرفتها رميٌ في عَماية. هذا كلُّه في التصوّر.

وأما التصديق؛ فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدّمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية، حسبما يتبيَّن في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوَّته. فإذا كان كذلك؛ فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة، وهو الذي نبَّه القرآنُ على أمثاله؛ كقوله [تعالى]: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، وقوله [تعالى]: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، إلى آخرها، وقوله [تعالى]: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠]، وقوله [تعالى]: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٥٩]، وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق، وإلّا فتقرير الحكم كافٍ.

وعلى هذا النحو مرَّ السلفُ الصالح في بثِّ الشريعة للمؤالِف والمخالِف؛ ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفيَّة، عَلم أنهم قَصدوا أيسَر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلَّف، ولا نظم مؤلَّف[١] بل كانوا يرمون بالكلام على عَواهِنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتَمَس. هذا وإن كان راجعاً[٢] إلى نظم الأقدمين في التحصيل؛ فمن حيث كانوا يتحرَّون إيصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدَّمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتَّباً على قياسات مركَّبة أو غير مركَّبة، إلَّا أنَّ في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل؛ فليس هذا الطريق بشرعيٍّ، ولا تجده في القرآن، ولا في السنّة، ولا في كلام السَّلَف الصالح؛ فإن ذلك مَتْلَفَةٌ للعقل ومَحَارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم، ولأن المطالب الشرعية إنما هي ـ في عامة الأمر ـ وَقتيَّة[٣]؛ فاللائق بها ما كان

---

(١) كقياسات المنطق.

(٢) أي: قد يتفق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة، بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود، فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»؛ إلا أنه نادر، كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب.

(٣) أي: مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها، بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي، ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الإجمالية، التي قد تستغرق الأزمان الطويلة، ولا تستقر النفسُ فيها على ما ترتاح إليه، مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها.

في الفهم وقتيّاً، فلو وُضع النظر في الدليل غير وقتيٍّ لكان مناقضاً لهذه المطالب، وهو غير صحيح.

وأيضاً فإن الإدراكات ليست على فنٍّ واحد، ولا هي جارية على التساوي في كلِّ مطلب؛ إلَّا في الضروريات وما قاربها؛ فإنها لا تَفاوت فيها يُعتدُّ به، فلو وُضعت الأدلَّة على غير ذلك[١] لتعذَّر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصّاً لا عامّاً، أو أدَّى إلى تكليف ما لا يُطاق، أو ما فيه حَرج، وكلاهما مُنتَفٍ عن الشريعة. وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.

المقدمة السابعة: (العلم الشرعي وسيلة إلى العمل به)

كلُّ علم شرعيٍّ، فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبُّد به لله تعالى، لا من جهة أُخرى؛ فإنْ ظَهَر فيه اعتبارُ جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدَّم في المسألة قَبلُ، أنَّ كلَّ علم لا يُفيد عملاً[٢]؛ فليس في الشرع ما يدلُّ على استحسانه؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية؛ لكان مستحْسَناً شرعاً، ولو كان مستحْسَناً شرعاً؛ لبَحَثَ عنه الأوّلون[٣] من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود، فما يلزم عنه كذلك.

والثاني: إنَّ الشرع إنما جاء بالتعبُّد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ [هود: ١ ـ ٢] الآيات، ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۖ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، أي: يُسوُّون

---

(١) أي: غير ما كان من الضروريات وما قاربها.

(٢) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية؛ كالهندسة، والكيمياء، والطب، والكهرباء وغيرها؛ فليست داخلة في كلامه، ولا يصح أن يقصدها؛ لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات إلخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً؛ لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما، بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رَسم له مولاه، لا على مقتضى هواه؛ كما سيأتي للمؤلف.

(٣) ممنوع؛ فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم؟ وأقربها إلينا علم الأصول، ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين.

به غيره في العبادة؛ فذمَّهم على ذلك، وقال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: ٢]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ الآية [الزمر: ٢ ـ ٣].

وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تُحصى، كلُّها دالٌّ على أنَّ المقصود التعبُّد لله، وإنما أُوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحقٍّ وحده، سبحانه لا شريك له، ولذلك قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [محمد: ١٩]، وقال: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤]، وقال: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۗ﴾ [غافر: ٦٥]، ومثله سائر المواضع التي نصَّ فيها على كلمة التوحيد، لا بدَّ أن أُعقبت بطلب التعبُّد لله وحده، أو جُعل مقدمة له، بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها: ألَّا تُذكرَ إلَّا كذلك[1]، وهو واضحٌ في أنَّ التعبّد لله هو المقصود من العلم، والآيات في هذا المعنى لا تُحصى.

والثالث: ما جاء من الأدلة الدالَّة على أنَّ روح العلم هو العمل. وإلَّا فالعلم عارية وغير منتفع به؛ فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ﴾ [فاطر: ٢٨]، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ [يوسف: ٦٨]، قال قتادة: «يعني لذو عمل بما علمناه»[2]. وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ﴾ إلى أن قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ الآية [الزمر: ٩]. وقال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ﴾ [البقرة: ٤٤].

ورُوي عن أبي جعفر محمد بن عليٍّ في قول الله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: ٩٤]، قال: «قوم وَصفوا الحقَّ والعدلَ بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره»[3].

وعن أبي هريرة قال: «إنَّ في جهنم أرْحاءً تدور بعلماء السُّوء، فيُشرف عليهم بعضُ من كان يعرفهم في الدنيا فيقول: ما صيَّركم في هذا، وإنما كنا نتعلَّم منكم؟ قالوا: إنَّا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره»[4]. وقال سفيان الثوري: «إنما يُتعلَّم العلم ليُتَّقى به الله، وإنما فُضِّل العلم

---

(١) ★ كذا في الأصل، وفي (د): إلا تذكرة إلا كذا.

(٢) ★ أخرجه ابن جرير في «التفسير»: (٧/ ٢٥٠)، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٤/ ٥٥٧) لابن أبي حاتم وأبي الشيخ.

(٣) ★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: ١١٩٤.

(٤) ★ أخرجه بنحوه البخاري: ٣٢٦٧، ومسلم: ٧٤٨٣، وأحمد: ٢١٧٨٤، من حديث أسامة بن زيد ﷺ.

وأخرجه من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ الديلمي في «مسند الفردوس»: ٨٤٥، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١١٧٧، بسند ضعيف جداً، ويغني عنه حديث أسامة السابق.

على غيره لأنه يُتَّقى الله به»(١).

وعن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تزولُ قدَما العبدِ يومَ القيامة حتى يُسأل عن خمس خِصَال** - وذكر فيها: **وعن عِلمِه ماذا عَمِلَ فيه**»(٢)، وعن أبي الدرداء: «إنما أخافُ أنْ يقال لي يوم القيامة: أعلِمْتَ أم جَهلتَ؟ فأقول: علمتُ، فلا تبقى آية من كتاب الله آمرةٌ أو زاجرةٌ إلَّا جاءتني تسألني فريضَتها، فتسألني الآمرة: هل ائتمرت؟ والزاجرة: هل ازدجرت؟ فأعوذ بالله من علم لا ينفع، [ومن قلب لا يخشع]، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يُسمع»(٣).

وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أوّلُ من تُسَعَّر بهم النار يوم القيامة قال فيه: «**ورجل تعلَّمَ العلمَ وعلَّمه، وقرأَ القرآنَ، فأُتي به فعرَّفه نِعمَه فعرَفها؛ فقال: ما عملتَ فيها؟ قال: تعلَّمتُ فيك العلمَ وعلَّمتُه وقرأتُ القرآنَ. قال: كذبتَ ولكن ليقالَ فلانٌ قارئ، فقد قيل: ثم أُمِرَ به فسُحبَ على وجهِه حتى أُلقي في النار**»(٤).

وقال: «**إنَّ مِنْ أشدِّ الناسِ عذاباً يومَ القيامة عالماً لم ينفَعْه اللهُ بعلمِه**»(٥). وروي أنه عليه السلام كان يستعيذُ من علم لا ينفع(٦). وقالت الحكماء: «من حَجَب الله عنه العلم عذَّبه به على الجهل، وأشدُّ منه عذاباً من أقبل عليه العلمُ فأدبر عنه، ومن أهدى اللهُ إليه علماً فلم يعمل به»(٧). وقال معاذ بن جبل: «اعلَموا ما شئتُم أن تعلَموا، فلن يأجُرَكم اللهُ بعلمِه حتى تَعمَلوا»(٨).

وروي أيضاً مرفوعاً إلى النبيِّ ﷺ وفيه زيادة: «**إنَّ العلماءَ هِمَّتُهم الرِّعاية، وإنَّ السفهاءَ**

---

(١)★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٣٦٢)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١١٥٢.

(٢) ★أخرجه الترمذي: ٢٤١٦، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. وحسنه الألباني في «صحيح الجامع»: ١٢٩٩.

(٣)★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٢٠٤٦٧، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٧/ ١١٢)، والبيهقي في «الشعب»: ١٧٨٣ مختصراً، وأخرجه بهذا اللفظ ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٠٧.

(٤)★ أخرجه مسلم: ٤٩٢٣، وأحمد: ٨٢٧٧.

(٥)★ أخرجه الطبراني في «الصغير»: ٥٠٧، والبيهقي في «الشعب»: ١٧٧٨، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٠٧٩. وضعفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (١/ ٣).

(٦)★ عن زيد بن أرقم رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقول: «**اللهم إني أعوذُ بك من عِلمٍ لا ينفعُ ومن قلبٍ لا يخشعُ ومن نفس لا تَشبَعُ، ومن دَعوةٍ لا يُستجابُ لها**». أخرجه مسلم: ٦٩٠٦.

(٧)★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»: ١٢١٤.

(٨)★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ٢٦٠، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٢٧. وفيه انقطاع بين يزيد بن جابر ومعاذ بن جبل.

هِمَّتُهم الرواية»[١]. وروي موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك[٢].

وعن عبد الرحمن بن غَنْم قال: حدَّثني عشرةٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء؛ إذ خرج علينا رسولُ الله ﷺ فقال: «تعلَّموا ما شئتُم أنْ تعلَّموا؛ فلن يأجُرَكم الله حتى تعمَلُوا»[٣].

وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلُّ ما تسأل عنه تعمل به؟ قال: لا. فما تصنع بازدياد حُجَّة الله عليك[٤]؟

وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم، ودَعوا أقوالهم، فإنَّ الله لم يدَع قولاً إلَّا جعل عليه دليلاً من عمل يصدِّقه أو يكذِّبه، فإذا سمعتَ قولاً حسناً فرُويداً بصاحبه، فإن وافق قوله عمله فنِعمَ ونُعمةُ عَين»[٥].

وقال ابن مسعود: «إنَّ الناس أحسنوا القول كلهم، فمن وافق فعله قوله؛ فذلك الذي أصاب حظَّه، ومن خالف فعله قوله فإنما يُوبِّخ نفسه»[٦].

وقال الثوريُّ: «إنما يطلب الحديث ليُتَّقى به الله عزّ وجلّ، فلذلك فُضِّل على غيره من العلوم؛ ولولا ذلك كان كسائر الأشياء»[٧]. وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال: «أدركتُ الناس وما يعجبهم القول، إنما يُعجبهم العمل»[٨].

والأدلة على هذا المعنى أكثر من أنْ تُحصى، وكلُّ ذلك يُحقِّق أنَّ العلمَ وسيلةٌ من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي؛ وإنما هو وسيلة إلى العمل، وكلُّ ما ورد في فضل العلم؛ فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلَّف بالعمل به.

---

(١) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (١/ ٢٣٦)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (١٠/ ٩٤) وابن عدي في «الكامل»: (٢/ ٤٥٨)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٢٩.

(٢) ★ ذكر ذلك ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٣٠، وقال إنه جاء عن أنس مرفوعاً وموقوفاً: وقال إثر الموقوف: هو أولى من رواية من رواه مرفوعاً، وعباد بن عبد الصمد ليس ممن يحتج به، بل هو ممن لا يشتغل بحديثه؛ لأنه متفق على تركه وتضعيفه.

(٣) ★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٢٢٨. قال ابن السبكي في «طبقات الشافعية»: (٦/ ٢٨٩) لم أجد له إسناداً.

(٤) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٣٢.

(٥) ★ أخرجه ابن المبارك في «الزهد»: ٧٧، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٣٤.

(٦) ★ أخرجه ابن المبارك في «الزهد»: ٧٥، وابن أبي الدنيا في «الصمت»: ٦٢٧، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٣٣.

(٧) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٣٦٢)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١١٥٢.

(٨) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠٦٢ بنحوه.

فلا يقال: إنَّ العلم قد ثبت في الشريعة فضلُه، وإنَّ منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإنَّ العلماء ورثةُ الأنبياء، وإنَّ مرتبة العلماء تَلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان كذلك، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقاً لا مقيَّداً؛ فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هذا وإن كان وسيلة من وجه؛ فهو مقصود لنفسه أيضاً، كالإيمان[1]؛ فإنه شرط في صحة العبادات؛ ووسيلة إلى قَبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه.

لأنا نقول: لم يثبت فضلُه مطلقاً، بل من حيث التوسُّل به إلى العمل، بدليل ما تقدَّم ذكرُه آنفاً، وإلَّا تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار؛ فلا بدَّ من الجمع بينهما، وما ذُكر آنفاً شارحٌ لما ذُكر في فضل العلم والعلماء. وأما الإيمان؛ فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق[2]، وهو ناشئ عن العلم، والأعمال قد يكون بعضُها وسيلةً إلى البعض، وإنْ صحَّ أن تكون مقصودةً في أنفسها، أما العلم؛ فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصحُّ به فضيلة لصاحبه حتى يصدِّق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله.

فإن قيل: هذا متناقض، فإنه لا يصحُّ العلم بالله مع التكذيب به.

قيل: بل قد يحصل العلم مع التكذيب؛ فإنَّ الله قال في قوم: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠]، فأثبت لهم المعرفة بالنبيِّ ﷺ، ثم بيَّن أنهم لا يؤمنون، وذلك مما يوضِّح أنَّ الإيمان غير العلم، كما أنَّ الجهل مُغايرٌ للكفر.

---

(١) ★ في الأصل: مقصود لنفسه كالإيمان أيضاً.

(٢) ★ تعددت أقوال الناس في تعريف الإيمان إلى ستة أقوال:
- **الأول**: قول الجهمية: الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط.
- **الثاني**: قول الكرامية: الإيمان هو الإقرار باللسان فقط دون القلب.
- **الثالث**: قول المرجئة: الإيمان هو التصديق بالجنان، وقول باللسان، وهو مشهور عن بعض الفقهاء.
- **الرابع**: قول الأشاعرة: الإيمان هو التصديق بالله مع معرفته بالقلب.
- **الخامس**: قول الخوارج والمعتزلة: الإيمان فعل الطاعات المفترضة كلها بالقلب واللسان وسائر الجوارح. وهم وإن وافقوا أهل الحديث في التعريف، إلا أنهم يخالفونهم في جعل الإيمان شيئاً واحداً.
- **السادس**: قول أهل الحديث: الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالجوارح.

انظر: شرح «العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٤٥٩)، «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٣٩٨).

نعم؛ قد يكون العلم فضيلةً، وإنْ لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف، إذا فُرض أنها لم تقع في الخارج؛ فإنَّ العلم بها حَسَن، وصاحبُ العلم مُثابٌ عليه، وبالغٌ مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مَظِنَّة الانتفاع عند وجود محلِّه، ولم يُخرجه ذلك عن كونه وسيلة، كما أنَّ في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإنْ لم يأتِ وقتُ الصلاة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر، فلو فُرض أنه تطهَّر على عزيمةِ ألَّا يُصلِّي؛ لم يَصح له ثواب الطهارة؛ فكذلك إذا علم على أنْ لا يعمل؛ لم ينفعه علمُه.

وقد وجدنا وسمعنا أنَّ كثيراً من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أُصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعاً لهم مع البقاء على الكفر[١]، باتفاق أهل الإسلام.

فالحاصل: أنَّ كلَّ علم شرعيٍّ ليس بمطلوب إلَّا من جهة ما يُتوسَّل به إليه، وهو العمل.

فصل: (في فضل العلم جملة)

ولا يُنكِر فضل العلم في الجملة إلَّا جاهل؛ ولكن له قصد أصليٌّ وقصد تابع.

فالقصدُ الأصليُّ ما تقدَّم ذكره؛ وأما التابع؛ فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإنْ لم يكن في أصله كذلك، وأنَّ الجاهل دنيءٌ، وإنْ كان في أصله شريفاً، وأنَّ قوله نافذ في الأشعار والأبشار[٢]، وحُكمه ماضٍ[٣] على الخَلْق، وأنَّ تعظيمه واجبٌ على جميع المكلَّفين، إذ قام لهم مقام النَّبيِّ؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء، وأنَّ العلم جمالٌ ومالٌ ورتبتُه[٤] لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبدَ الدهر. . . إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحَميدة، والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة؛ فذلك كلّه غيرُ مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غيرُ مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبها[٥] يناله.

وأيضاً؛ فإنَّ في العلم بالأشياء لذَّة لا توازيها لذَّة؛ إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحَوز له، ومحبةُ الاستيلاء قد جُبلت عليها النفوس، ومُيِّلت إليها القلوب، وهو مطلبٌ خاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام؛ فقد يُطلب العلم للتفكُّه به والتلذُّذ بمحادثته، ولا سيَّما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها مُتَّسَعٌ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريقٌ مَهْيَع[٦].

---

(١) ★وفي عصرنا كثير من المستشرقين يعلمون عن الإسلام ما لا يعلمه الكثير من المسلمين، ومع ذلك فهم غير مؤمنين.

(٢) ★ الأبشار جمع بشر. «لسان العرب»: (بشر).

(٣) ★ في الأصل: قاض.

(٤) ★ في (د): رتبة.

(٥) ★ في (د): صاحبه.

(٦) ★ أي: واسع، وفي (د): متَّبع.

ولكن كلُّ تابع من هذه التوابع، إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أوْ لا:

فإن كان خادماً له؛ فالقصد إليه ابتداءً صحيح، وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤]. وجاء عن بعض السَّلَف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين، وقال عمر ﷺ لابنه حينَ وقع في نفسه أنَّ الشجرة التي هي مَثَل المؤمن النخلة: «لأنْ تكونَ قلتَها أحبُّ إليَّ مِنْ كذا وكذا»[١]. وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْءَاخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، وكذلك[٢] إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشباه ذلك.

وإن كان غيرَ خادم له؛ فالقصد إليه ابتداء غيرُ صحيح، كتعلُّمه رياءً، أو ليُماري به السفهاء، أو يُباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك؛ فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طَلَب زَهِدَ في التعلُّم، ورَغِبَ في التقدُّم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأَنِفَ من الاعتراف بالتقصير؛ فرضي بحاكم عقله، وقاس بجهله؛ فصار ممن سُئل، فأفتى بغير علم؛ فضَلَّ وأضلَّ، أعاذنا الله من ذلك بفضله. وفي الحديث: «**لا تَعلَّموا العلم لتُباهُوا به العلماءَ، ولا لتُماروا به السُّفَهاءَ، ولا لتحتَازُوا بِهِ المجالسَ، فَمَن فَعلَ ذَلِكَ فالنَّار النَّار**»[٣].

وقال: «**من تعلَّمَ عِلماً مما يُبتغَى به وجهُ الله لا يَتعلَّمُهُ إلَّا ليُصيبَ بِهِ غَرَضاً من الدُّنيا، لم يجدْ عَرْفَ الجَنَّةِ يومَ القيامة**»[٤]. وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفيَّة فقال: «**هُو الرَّجُلُ يتعلَّم العلم يريدُ أن يُجلَس إليه**»[٥] الحديث.

وفي القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية. والأدلة في المعنى كثيرة.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٣١، ومسلم: ٧٠٩٨، وأحمد: ٥٢٧٤، من حديث عبد الله بن عمر ﷺ.

(٢) ★ في (د): فكذلك.

(٣) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٥٤، وابن حبان: ٧٧، من حديث جابر ﷺ، قال البوصيري في «الزوائد»: هذا إسناد رجاله ثقات على شرط مسلم.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٦٤، وابن ماجه: ٢٥٢، وأحمد: ٨٤٥٧، وابن حبان: ٧٨، من حديث أبي هريرة ﷺ، وهو صحيح.

(٥) ★ أخرجه الديلمي في «مسند الفردوس» - كما في «الجامع الصغير» للسيوطي - من حديث أبي هريرة. قال المناوي في «فيض القدير»: (١/ ١٨٩) قال ابن حجر: فيه إبراهيم بن محمد الأسلمي متروك. وانظر: «السلسلة الضعيفة»: ٢٠٠١.

المقدمة الثامنة: (العلم المعتبر شرعاً ومراتب أهله)

العلمُ الذي هو العلم المعتبَر شرعاً ـ أعني: الذي مدحَ الله ورسوله أهلَه على الإطلاق ـ هو العلمُ الباعثُ على العمل، الذي لا يُخَلِّي صاحبَه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّدُ لصاحبه بمقتضاه، الحاملُ له على قوانينه طوعاً أو كرهاً، ومعنى هذه الجملة أنَّ أهلَ العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له ولَمَّا يحصُلوا على كماله بعدُ، وإنما هم في طلَبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به؛ فبمقتضى الحَمل التكليفي، والحثِّ الترغيبي والترهيبي، وعلى مقدار شدَّة التصديق يخفُّ ثقل التكليف؛ فلا يَكتفي العلم ها هنا بالحمل، دون أمرٍ آخر خارجَ مَقُوله، من زجرٍ، أو قِصاص، أو حدٍّ، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى، ولا احتياج ها هنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلّقه النقيضَ بوجه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حَضيض التقليد المجرَّد واستبصاراً فيه، حسبما أعطاه[1] شاهدُ النَّقل، الذي يصدِّقه العقلُ تصديقاً يطمئن إليه، ويعتمد عليه؛ إلَّا أنه بَعدُ منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنه لم يَصِر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقلُ، و[عليه] يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مُودَعاته، فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خفَّ عليهم خِفَّة أخرى زائدة على مجرَّد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما؛ إذ هؤلاء يأبى لهم البرهانُ المصدِّق أن يُكذِّبوا؛ ومن جملة التكذيب الخفي؛ العملُ على مخالفة العلم الحاصل لهم، ولكنهم حين لم يَصِرْ لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين، فلا بدَّ من الافتقار إلى أمر زائد من خارج، غير أنه يَتّسع في حقهم فلا يُقتصر فيه على مجرَّد الحدود والتعزيرات، بل ثَمَّ أمور أُخر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذلك.

وهذه المرتبة أيضاً يقوم البرهان عليها من التجربة، إلَّا أنها أخفى مما قبلها، فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية، والأخذ في الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في

---

(١) ★ في الأصل: على حسب ما أعطاه.

المعقولات الأول، أو تُقارِبها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها؛ فإنَّ ذلك لا يحتاج إليه، فهؤلاء لا يُخلِّيهم العلم وأهواءَهم إذا تبيَّن لهم الحقُّ، بل يرجعون إليه رجوعَهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخَلقية، وهذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحَّتها من الشريعة كثير؛ كقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾، ثم قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الآية [الزمر: ٩]، فنسب هذه المحاسن إلى أُولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣]، والذي يخشَون ربهم هم العلماء، لقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ الآية [المائدة: ٨٣].

ولمَّا كان السَّحَرةُ قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرُّسوخ فيه، وهو معنى هذه المرتبة؛ بادَروا إلى الانقياد والإيمان، حين عَرَفوا من علمهم أنَّ ما جاء به موسى عليه السلام حقٌّ، ليس بالسحر ولا الشعوذة؛ ولم يمنعهم من ذلك التخويفُ ولا التعذيبُ الذي توعَّدهم به فرعون. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]؛ فحصر تعقُّلَها في العالِمِين، وهو قَصْدُ الشارع من ضرب الأمثال. وقال: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩]. ثم وصف أهل العلم بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٠] إلى آخر الأوصاف، وحاصلُها يرجع إلى أنَّ العلماء هم العامِلون. وقال في أهل الإيمان ـ والإيمانُ من فوائد العلم ـ ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] ـ إلى أن قال ـ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤].

ومِن هنا قَرَن العلماء في العمل بمقتضى العلم بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ فقال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]. فشهادة الله تعالى على وَفْق علمه(١) ظاهرةُ التوافق؛ إذ التخالف مُحال، وشهادةُ الملائكة على وَفْق ما علموا صحيحة(٢)؛ لأنهم محفوظون من المعاصي؛ وأُولو العمل أيضاً كذلك من حيث حُفظوا بالعلم. وقد كان الصحابةُ ﵃ إذا نَزَلت عليهم آية فيها

---

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها، والمفسرون يقولون: إنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك؛ فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾.

(٢) ★ في الأصل: صحيح.

تخويف أحزنهم وأقلقهم، حتى يسألوا النبي ﷺ؛ كنزول آية البقرة: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤].

وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزَّل[1]. والأدلة أكثر من إحصائها هنا، وجميعها يدلُّ على أنَّ العلم المعتبَر هو الملجئ إلى العمل به.

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما: إنَّ الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أو لا، فإنْ لم يكن كذلك فقد استوى أهلُ هذه المرتبة مع مَنْ قبلهم، ومعناه: أنَّ العلم بمجرَّده غيرُ كافٍ في العمل به، ولا مُلجئ إليه.

وإن كان محفوظاً [به من المخالفة]؛ لزم ألَّا يَعصي العالِمُ إذا كان من الراسخين فيه؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام. ويشهدُ لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]. وقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [المائدة: ٤٣]. وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] ـ ثم قال ـ ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] وسائر ما في هذا المعنى؛ فأثبتَ لهم المعاصي والمخالفات مع العلم، فلو كان العلم صاداً عن ذلك لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذمِّ العلماء السوء، وهو كثير، ومن أشدِّ ما فيه قوله عليه السلام: «إنَّ أشدَّ الناسِ عَذاباً يومَ القيامةِ عالِمٌ لَمْ يَنفعهُ الله بعلمِهِ»[2].

وفي القرآن: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [البقرة: ٤٤]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ الآية [البقرة: ١٥٩]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية [البقرة: ١٧٤].

---

(١) لأنه لما كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية، فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية، ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى؛ حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم.

(٢) ★ أخرجه الطبراني في «الصغير»: ٥٠٧، والبيهقي في «الشعب»: ١٧٧٨، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٠٧٩، من حديث أبي هريرة مرفوعاً، وضعفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (١/ ٣).

وحديثُ الثلاثة الذين هم أوَّل من تُسعَّر بهم النارُ يوم القيامة[(١)]، والأدلة فيه كثيرة، وهو ظاهرٌ في أنَّ أهل العلم غيرُ معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب؛ فكيف يقال: إنَّ العلم مانع من العصيان؟

فالجواب عن الأول: أنَّ الرسوخ في العلم يأبى للعالم أنْ يُخالفه، بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرَّف صاحبه إلاَّ على وَفْقه اعتياداً؛ فإن تخلَّف؛ فعلى أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مجرَّد العناد، فقد يُخالَف فيه مقتضى الطبع الجِبِلِّيّ؛ فغيره أولى؛ وعلى ذلك دلَّ قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا﴾ الآية [النمل: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩] وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أنْ لا يقع إلّا لغلبة هوى، من حُبِّ دنيا أو جاه أو غير ذلك، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمَر القلبَ، حتى لا يعرف معروفاً ولا يُنكر منكراً.

والثاني: الفَلَتاتُ الناشئة عن الغَفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالِمُ بدخول الغفلة غيرَ عالم؛ وعليه يدلُّ عند جماعةٍ قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ [ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ]﴾ الآية [النساء: ٧]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

ومثل هذا الوجه لا يَعترض على أصل المسألة، كما لا يَعترض نحوُهُ على سائر الأوصاف الجِبلِّية، فقد لا تُبصِر العينُ، ولا تَسمَع الأذن، لغلبة فِكْرٍ أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعةُ العين والأذن حتى يُصاب[(٢)]، ومع ذلك لا يُقال: إنه غيرُ مَجْبُول على السمع والأبصار؛ فما نحن فيه كذلك.

والثالث: كونه ليس من أهل هذه المرتبة؛ فلم يصر العلمُ له وصفاً، أو كالوصف مع عدِّه من أهلِها، وهذا يرجعُ إلى غلط في اعتقاد العَالِم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٤٩٢٣، وأحمد: ٨٢٧٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أي: فيصاب بسقطة في وَهْدة لأنه لم يبصرها، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بُعد فيتقيها، كلّ هذا من غفلةٍ طرأت على غير مقتضى طبيعته، فكذلك فلتات العالم.

وفي الحديث: «إنَّ الله لاَ يقبِضُ العِلمَ انتِزَاعاً يَنتَزِعُهُ من النَّاسِ ـ إلى أن قال ـ اتَّخذَ النَّاسُ رؤساءَ جُهالاً فسُئِلُوا فأفتَوا بغيرِ علمٍ فَضَلُّوا وأضَلُّوا»[1]، وقوله: «ستفترقُ أمَّتي على ثلاثٍ وسبعينَ فرقةً، أشدُّها فتنة على أمَّتي الذينَ يَقيسونَ الأمورَ بآرائهم»[2] الحديث، فهؤلاء وَقَعوا في المخالفة بسبب ظَنِّ الجهل عِلْماً؛ فليسوا من الراسخين في العلم، ولا ممن صار لهم كالوصف، وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم، فلا اعتراض بهم.

فأما مَن خَلا عن هذه الأوجه الثلاثة؛ فهو الداخل تحت حفظ العلم، حسبما نَصَّته الأدلَّة، وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير. وقد روي عن النبيّ ﷺ أنه قال: «إنَّ لِكلِّ شيءٍ إقبالاً وإدْباراً، وإنَّ لهذا الدِّينِ إقْبالاً وإدْباراً، وإنّ مِن إقْبالِ هذا الدِّينِ مَا بَعَثَني الله به، حتى إنَّ القَبِيلة لتتفقَّهُ مِن عند أسْرِها» ـ أو قال: آخرها ـ «حتى لا يكون فيها إلَّا الفاسقُ أو الفَاسِقَان؛ فهما مَقْمُوعان ذَليلان، إنْ تكلَّما أو نَطَقَا قُمِعاً وقُهِراً واضطُّهِدا»[3] الحديث.

وفي الحديث: «سيأتي على أُمَّتي زمانٌ يَكثرُ القُرَّاء، ويَقِلُّ الفُقَهاءُ، ويُقبَضُ العلم، ويكثُر الهَرْج ـ إلى أن قال ـ :ثم يأتي بعد ذلك زمانٌ يَقرأ القرآنَ رجالٌ مِن أمَّتي لا يُجاوزُ تراقيَهم، ثم يأتي مِن بَعد ذلك زمانٌ يُجادِلُ المنافقُ المشركَ بمثل ما يقول»[4].

وعن عليٍّ رضي الله عنه: «يا حملةَ العلم اعملوا به؛ فإنَّ العالم مَنْ عَلِمَ ثم عَمِلَ، ووافق علمُه عَمَلُه، وسيكون أقوامٌ يحملون العلم لا يجاوز تَراقيهم، تخالف سريرتُهم علانيتَهم، ويخالف

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٠٠، ومسلم: ٦٧٩٦، وأحمد: ٦٥١١، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) ★ أخرج الشطر الأول منه أبو داود: ٤٥٩٦، والترمذي: ٢٦٤٠، وابن ماجه: ٣٩٩١، وأحمد: ٨٣٩٦، وابن حبان: ٦٢٤٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده حسن.

وأخرجه بهذا اللفظ الطبراني في «الكبير»: ١٨/(٩٠)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (١٣/٣٠٧)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٦٧٣، من حديث عوف بن مالك رضي الله عنه.

قال ابن عبد البر: هذا حديث غير صحيح، وقال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين: حديث عوف بن مالك هذا لا أصل له، وأما ما روي عن السلف في ذم القياس فهو عندنا قياس على غير أصل، أو قياس يردُّ به الأصل.

(٣) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٧٨٠٧، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٠٢٦، من حديث أبي أمامة رضي الله عنه قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٧/ ٢٦٢): رواه الطبراني في «الكبير»، وفيه علي بن زيد وهو متروك.

(٤) ★ أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٢٧٣، والحاكم: (٤/ ٥٠٤)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٠٤٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الهيثمي في «المجمع»: (١/ ٤٤٦): في الصحيح بعضه، رواه الطبراني في «الأوسط» وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف.

علمَهم عملُهم، يقعدون حِلَقاً يُباهي بعضُهم بعضاً؛ حتى إنَّ الرجلَ ليغضَب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدَعه، أولئك لا تصعد أعمالُهم تلك إلى الله عزَّ وجلَّ»(١).

وعن ابن مسعود: «كونوا للعلمِ رُعاةً، ولا تكونوا له رُواة؛ فإنه قد يَرْعَوي(٢) ولا يَروي، وقد يَروي ولا يَرْعَوِي»(٣).

وعن أبي الدرداء: «لا تكونُ تَقِيّاً حتى تكون عالماً، ولا تكونُ بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً»(٤).

وعن الحسن: «العَالِمُ الذي وافق علمَه عمَلُه، ومن خالف علمَه عملُه؛ فذلك راويةُ حديثٍ، سمع شيئاً فقاله»(٥).

وقال الثوريُّ: «العلماءُ إذا علِموا عمِلوا، فإذا عملوا شُغِلوا، فإذا شُغِلوا فُقِدوا، فإذا فُقِدوا طُلِبوا، فإذا طُلبوا هَرَبُوا»(٦).

وعن الحسن قال: «الذي يفوقُ الناسَ في العلم جديرٌ أن يفوقَهم في العمل»(٧). وعنه في قول الله تعالى: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [الأنعام: ٩١]. قال: «عُلِّمتم فَعَلِمتم ولم تعملوا، فوالله ما ذلكم بعلم»(٨).

وقال الثوريُّ: «العلم يَهتِفُ بالعمل، فإنْ أجابَه، وإلَّا ارتَحَل»(٩). وهذا تفسيرُ معنى كون العلم هو الذي يُلجئ إلى العمل.

---

(١) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ٣٨٢، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٣٧، وفيه بشر بن سلم منكر الحديث، وثوير بن أبي فاختة ضعيف.

(٢) ★ لعلها فإنه قد يُرعى، وكذلك ما بعدها.

(٣) ★ ذكره ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٢٣٨.

(٤) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ٢٩٣، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ٢١٣)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٣٩، وإسناده حسن.

(٥) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٤١.

(٦) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٤٩.

(٧) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٧٠.

(٨) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٧٣.

(٩) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٧٤.

وعن الشَّعبي: «كنَّا نستعينُ على حفظ الحديث بالعمل به»[١]. ومثله عن وَكيع بن الجرَّاح[٢].

وعن ابن مسعود: «ليس العلمُ عن كثرة الحديث، إنما العلم خشيةُ الله»[٣]. والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذُكر يتبيَّن الجوابُ عن الإشكال الثاني؛ فإنَّ علماء السُّوء هم الذي لا يعملون بما عَلموا[٤]، وإذا لم يكونوا كذلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رُواة ـ والفقهُ فيما رَوَوا أمرٌ آخر ـ أو ممن غلب عليهم هوىً غَطَّى على القلوب، والعياذ بالله.

على أنَّ المثابرة على طلب العلم، والتفقُّه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجرُّ إلى العمل به ويُلجئ إليه، كما تقدم بيانه، وهو معنى قول الحسن: «كنَّا نطلبُ العلم للدنيا، فجرَّنا إلى الآخرة»[٥].

وعن مَعْمَر أنه قال: «كان يقال: من طَلَبَ العلمَ لغير الله يأبى عليه العلمُ حتى يُصيِّره إلى الله»[٦].

عن حَبيب بنِ أبي ثابت: «طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نِيَّة، ثم جاءت النيَّةُ بعد»[٧].

وعن الثوريِّ قال: «كنَّا نطلبُ العلم للدنيا فجرَّنا إلى الآخرة»[٨]. وهو معنى قوله في كلام آخر: «كنت أغبِطُ الرجلَ يُجتمَع حوله، ويُكتب عنه؛ فلما ابتُليتُ به؛ وَدِدْتُ أنِّي نجوتُ منه كَفَافاً، لا عليَّ ولا لي»[٩].

وعن أبي الوليد الطيالسي قال: «سمعتُ ابن عُيَيْنة منذ أكثر من ستين سنة يقول: طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقَبَنا الله ما ترون»[١٠]. وقال الحسن: «لقد طَلَب أقوامٌ هذا العلمَ ما أرادوا

---

(١) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٨٤.

(٢) ★أخرجه الخطيب في «الجامع»: ١٧٨٧، والبيهقي في «الشعب»: ١٦٥٩، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٢٨٦.

(٣) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٨٥٣٤، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ١٣١). وابن عبد البر في «الجامع»: ١٤٠٠. قال في «مجمع الزوائد»: (١٠/ ٤٠٧) رواه الطبراني وإسناده جيد، إلا أن عوناً لم يدرك ابن مسعود.

(٤) ★ في (د): يعلمون.

(٥) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٧٥.

(٦) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٢٠٤٧٥، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٧٦.

(٧) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ٦١)، والخطيب في «الجامع»: ٧٧٣، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٨٠.

(٨) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٨١.

(٩) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٩٨٢ بنحوه.

(١٠) ★ أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل»: ٣٨، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٨٢.

به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده»[١]. فهذا أيضاً مما يدلُّ على صحَّة ما تقدم.

فصل: (العلم والخشية)

ويتصدَّى النظرُ هنا في تحقيق هذه المرتبة، وما هي؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمرٌ باطن، وهو الذي عُبِّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود، وهو راجعٌ إلى معنى الآية، وعنه عبَّر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع[٢].

وقال مالك: «ليس العلمُ بكثرة الرواية، ولكنه نورٌ يجعلُه الله في القلوب»[٣]، وقال أيضاً: «العلمُ والحكمةُ نورٌ يهدي به اللهُ من يشاء، وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامةٌ ظاهرة: وهي التجافي عن دار الغُرور، والإنابة إلى دار الخُلود»[٤]. وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة.

وأما تفصيلُ القول فيه؛ فليس هذا موضع ذكره، وفي كتاب الاجتهاد منه طرف، فراجعه إن شئت، وبالله التوفيق.

المقدمة التاسعة: (صُلب العلم ومُلَحه)

من العلم ما هو من صُلب[٥] العلم؛ ومنه ما هو مُلَح[٦] العلم، لا من صُلبه، ومنه ما ليس من صُلْبه ولا مُلَحه، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مَدارُ الطَّلَب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعيّاً أو راجعاً إلى أصلٍ قطعيٍّ. والشريعةُ المباركة المحمدية منزَّلةٌ على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظةً في أصولها وفروعها، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

---

(١) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٨٣.

(٢) ★ أخرجه النسائي في «الكبرى»: ٥٩٠٩، وأحمد: ٢٣٩٩٠، وابن حبان: ٤٥٧٢، والبخاري في «خلق أفعال العباد»: ٣٣٩، في آخر حديث طويل لشداد بن أوس الأنصاري، وهو صحيح.

(٣) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٣١٩)، وابن عبد البر في «الجامع»: ١٣٩٨.

(٤) ★ ذكره ابن عبد البر في «الجامع»: ٧٠، وفي «التمهيد»: (٤/ ٢٦٧) بنحوه.

(٥) ★ الصلب: الشديد القوي، والمقصود أنه من أس العلم.

(٦) ★ المُلَح: الزوائد والتحسينات.

ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاحُ الدارَيْن، وهي: الضروريَّاتُ، والحاجِيَّاتُ، والتحسينياتُ، وما هو مُكمِّل لها ومُتمِّم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهانُ القطعيُّ على اعتبارها، وسائرُ الفروع مُستندة إليها؛ فلا إشكالَ في أنها علمٌ أصيلٌ، راسخُ الأساس، ثابتُ الأركان.

وهذا وإن كانت وضعيّةً لا عقليّةً، فالوضعيّاتُ قد تُجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جُملتها؛ إذ العلم بها مُستفادٌ من الاستقراء التام[1] الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصيرَ في العقل مجموعةً في كلِّيات مطَّردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدِّلة، وحاكمةٍ غير محكوم عليها، وهذه خواصُّ الكلِّيات العقلية[2]. وأيضاً فإنَّ الكلياتِ العقلية مقتَبَسةٌ من الوجود، وهو أمر وضعيٌّ، لا عقليٌّ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرقُ بينهما.

فإذاً لهذا القسم[3] خواصٌّ ثلاثٌ، بهنَّ يمتازُ عن غيره:

إحداها: العمومُ والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكامُ الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصَّةُ لا تتناهى؛ فلا عمل يُفْرض، ولا حركة ولا سكون يُدَّعى، إلَّا والشريعةُ عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة، وإنْ فُرِض في نصوصها أو معقولها خصوصٌ ما؛ فهو راجعٌ إلى عموم؛ كالعَرايا[4]، وضرب الدِّية على العاقلة، والقِراض، والمُسَاقاة[5]، والصَّاع في المُصَرَّاة[6]، وأشباه ذلك؛ فإنها راجعةٌ إلى أصول حاجيَّةٍ أو تحسينية

---

(١) في (د): العام.
(٢) في (د): العقليات.
(٣) أصوله وفروعه.
(٤) ★ جمع عرية، وهو أن من لا نخل له من ذوي الحاجة يُدرك الرُّطَب ولا نقد بيده يشتري به الرُّطب لعياله، ولا نخل له يطعمهم منه، ويكون قد فضل له من قوته تمر، فيجيء إلى صاحب النخل فيقول له: بعني ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر، فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بثمر تلك النخلات ليصيب من رُطبها مع الناس، فرُخص فيه إذا كان دون خمسة أوسق. «النهاية» لابن الأثير: (٣/ ٤٥٢).
(٥) فعموم النهي عن الغرر، وعدم مسؤولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هذه المسائل، ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حُكم ما كان يشملها في الظاهر؛ أطلقوا عليها أنها مستثناة، وقالوا: إنها خاصة، وهي في الحقيقة قواعدُ كلية أيضاً انْبَنَتْ على أصولٍ من مقاصد الشريعة الثلاثة.
(٦) انظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا: إنّه حكم تعبُّدي محض.
★ و«المصراة»: الناقة أو البقرة أو الشاة يُصرَّى اللبن في ضرعها، أي: يجمع ويحبس، فيتوهم المشتري أن هذا اللبن عادتها كل يوم، فإذا اشتراها فحلبها وأراد أن يردها، رد معها صاعاً من تمر. «النهاية» لابن الأثير: (٣/ ٢٨٢)، و«تحرير ألفاظ التنبيه» ص١٨٣.

أو ما يُكمّلها، وهي أمورٌ عامَّةٌ أيضاً؛ فلا خاصٌ في الظاهر إلّا وهو عامٌّ في الحقيقة، والاعتبارُ في أبواب الفقه يُبيّن ذلك.

والثانية: الثبوتُ من غير زوال؛ فلذلك لا تجدُ فيها بعد كمالها نَسْخاً ولا تخصيصاً لعُمومها، ولا تَقْييداً لإطلاقها، ولا رَفْعاً لحُكم من أحكامها؛ لا بحسَب عموم المكلَّفين، ولا بحسَب خصوص بعضهم، ولا بحسَب زمانٍ دون زمانٍ، ولا حالٍ دون حال؛ بل ما أُثبتَ[1] سبباً فهو سببٌ أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرطٌ، وما كان واجباً فهو واجبٌ أبداً، أو مندوباً فمندوبٌ، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدُّل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة: كونُ العلم حاكماً لا مَحكوماً عليه، بمعنى كونه مُفيداً لعمل يترتَّبُ عليه مما يليق به؛ فلذلك انحصرت علومُ الشريعة فيما يفيدُ العمل، أو يُصوِّبُ نحوه، لا زائد على ذلك.

ولا تجدُ في العمل أبداً ما هو حاكمٌ على الشريعة؛ وإلّا انقلبَ كونُها حاكمةً إلى كونها محكوماً عليها، وهكذا سائر ما يُعدُّ من أنواع العلوم.

فإذاً كلُّ علم حصل له هذه الخواصُّ الثلاث فهو من صُلب العلم؛ وقد تبيَّن معناها والبرهانُ عليها في أثناء هذا الكتاب، والحمد لله.

والقسم الثاني: ـ وهو المعدود في مُلَحِ العلم لا في صُلْبه ـ ما لم يكن قطعيّاً، ولا راجعاً إلى أصل قطعيٍّ، بل إلى ظنيّ، أو كان راجعاً إلى قطعيٍّ إلّا أنه تخلَّف عنه خاصةٌ من تلك الخواصِّ، أو أكثرُ من خاصة واحدة؛ فهو مخيِّل، ومما يستفزُّ العقل ببادئ الرأي والنظر الأول، من غير أنْ يكون فيه إخْلالٌ بأصله، ولا بمعنى غيره؛ فإذا كان هكذا؛ صحَّ أنْ يُعدَّ في هذا القسم.

فأمَّا تخلُّف الخاصية الأولى ـ وهو الاطّراد والعموم ـ فقادحٌ في جعله من صُلب العلم؛ لأن عدم الاطّراد يقوّي جانب الاطراح، ويُضعفُ جانبَ الاعتبار؛ إذ النقضُ فيه يدلُّ على ضعف الوُثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقرِّبه من الأمور الاتّفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يُوثَق به ولا يُبنى عليه.

وأما تخلُّف الخاصيّة الثانية ـ وهو الثبوت ـ فيأباه صُلب العلم وقواعدُه؛ فإنه إذا حَكم في قضية، ثم خالف حُكمه الواقعَ في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال؛ كان حُكمه خطأً وباطلاً، من حيث أطلق الحكم في ما ليس بمطلَق، أو عمَّ فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه، وذلك معنى خروجه عن صُلب العلم.

---

(١) ★ في الأصل: ما ثبت.

وأما تخلُّف الخاصية الثالثة ـ وهو كونه حاكماً ومَبنياً عليه ـ فقادح أيضاً؛ لأنه إنْ صحَّ في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرَّد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يُتفرج به؛ وإنْ لم يصح فأحْرى في الاطِّراح، كمباحث السوفسطائيين[١] ومن نحا نحوَهم.

ولتخلُّف بعض هذه الخواصِّ أمثلةٌ يُلحق بها ما سواها:

أحدها: الحِكَمُ المستخرجة لما لا يُعقل معناه على الخصوص في التعبُّدات؛ كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدَين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتَعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيَّنة دون ما سِواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحجِّ بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تَهتدي العقولُ إليه بوجه، ولا تَطُورُ نحوه[٢]، فيأتي بعضُ الناس فيُطرِّقُ إليه حِكَماً يزعم فيها أنها مقصودُ الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبنيٌّ على ظنٍّ[٣] وتَخمينٍ غيرِ مُطَّردٍ في بابه، ولا مبنيٍّ عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذِّ، وربما كان من هذا النوع ما يُعدُّ من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليلَ لنا عليه[٤].

والثاني: تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلُها، ولا يُطلب التزامُها، كالأحاديث المُسَلْسَلة التي أُتي بها على وجوهٍ مُلتزمة في الزمان المتقدِّم على غير قصد؛ فالتزمها المتأخِّرون بالقصد، فصار تحمُّلها على ذلك القصد تحرّياً له؛ بحيث يُتعنَّى في استخراجها،

---

(١) ★ السوفسطائية: معناها الحكمة المموهة، وهي فرقة تبطل الحقائق، وانقسموا إلى ثلاث فرق: إحداهن اللاأدرية، والثانية: العنادية، والثالثة: العندية، فالأولى شكَّت في الحقائق، والثانية نفت والثالثة فصلت، انظر: «الفِصل» لابن حزم: (١/ ١٤)، و«شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٧٦).

(٢) أي: لا تحوم جهته من الطَّوْر، وهو الحوم حول الشيء.

(٣) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان، ومع ذلك؛ فهو مبنيٌّ على ظنيّ، وربما يُستفاد منه أن قوله سابقاً: «إلا أنه تخلف عنه خاصة» ليس خاصّاً بما كان مبنياً على قطعيٍّ، وأنه لو كان ظنيّاً وانتفى فيه خاصة أو أكثر؛ يصح أنْ يُعدَّ من هذا القسم؛ فتأمل.

(٤) كالنهي عن اتخاذ التماثيل، يقولون: إنَّ العلةَ في التحريم خشيةُ أن تجرَّ إلى احترامها، ثم إلى عبادتها؛ لقرب الألف بعبادة الأوثان، فلما أيسَ الآن من ذلك؛ صار لا مانع من اتخاذها، فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى.

ويُبحث عنها بخصوصها، ومع أنَّ ذلك القصد لا ينبني عليه عمل، وإنْ صحِبها العمل؛ لأنَّ تخلُّفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدحُ في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الرَّاحمونَ يرَحمُهم الرَّحمن»[١] فإنهم التزموا فيه أنْ يكونَ أولَ حديث يسمعه التلميذُ من شيخه؛ فإنْ سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره؛ لم يمنع ذلك الاستفادةَ بمقتضاه؛ وكذلك سائرها؛ غير أنهم التزموا ذلك على جهة التبرك وتحسين الظن خاصة وليس[٢] بمطَّرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها، حتى يُقال إنه مقصود؛ فطلبُ مثل ذلك من مُلَح العلم لا من صُلبه.

والثالث: التأنُّق[٣] في استخراج الحديث من طُرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أنْ يُعدَّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإنْ كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم؛ فالاشتغالُ بهذا من المُلَح، لا من صُلب العلم.

خرَّج أبو عمر بنُ عبد البَرِّ[٤] عن حمزة بن محمد الكِنانيِّ قال: خَرَّجتُ حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مئتي طريق، أو من نحو مائتي طريق ـ شكَّ الراوي ـ قال: فداخلني من ذلك من الفرح غيرُ قليل، وأُعجبتُ بذلك، فرأيت يحيى بن مَعين في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مئتي طريق. قال: فسكتَ عنيِّ ساعةً، ثم قال: أخشى أن يدخل هذا تحت: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾ [التكاثر: ١]. هذا ما قال، وهو صحيح في الاعتبار؛ لأنَّ تخريجه من طُرق يسيرة كافٍ في المقصود منه، فصار الزائدُ على ذلك فضلاً.

والرابع: العلوم المأخوذةُ من الرُّؤيا، مما لا يرجع إلى بِشارة ولا نِذارة؛ فإنَّ كثيراً من الناس يستدلُّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتلقَّى منها تصريحاً؛ فإنَّها وإن كانت صحيحةً، فأصلها الذي هو الرُّؤيا غيرُ معتبَر في الشريعة في مثلها[٥]، كما في رؤيا الكِنانيِّ المذكورة آنفاً، فإنَّ ما قال فيها يحيى بن مَعين صحيح؛ ولكنه لم نحتجّ به[٦] حتى عرضناه على

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٤٩٤١، والترمذي: ١٩٢٤، وأحمد: ٦٤٩٤، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وهو صحيح لغيره. وهو الحديث المشهور عند المحدثين بالحديث المسلسل بالأولية.

(٢) فيكون انتفى فيه الخاصَّتان المنتفيتان في المثال قبله.

(٣) وهو مما انتفى فيه فائدةُ بناء عمل عليه؛ لأنه ما دام ذلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث، لا يكون فيه فائدة، ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره.

(٤) ★ في «جامع بيان العلم»: ١٩٨٨، بإسناد صحيح.

(٥) أي: مثل هذه الاستدلالات، فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام، وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً.

(٦) فهذا من باب الظني غير المّطرد، ولا ينبني عليه عمل.

العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهادُ به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام، وإنما ذُكرت الرُّؤيا تأنيساً، وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرُّؤيا.

والخامس: المسائلُ التي يُختلف فيها؛ فلا يَنبني على الاختلاف فيها فَرعٌ عملي، إنما تُعَدُّ من المُلَح، كالمسائل المنبَّه عليها قبلُ في أصول الفقه[١]؛ ويقع كثيرٌ منها في سائر العلوم؛ وفي العربية منها كثير؛ كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر[٢]، ومسألة اللَّهُمَّ[٣]، ومسألة أشياء[٤]، ومسألة الأصل في لفظ الاسم[٥]، وإن انْبَنى البحثُ فيها على أُصول مطَّردة، ولكنها لا فائدة تُجنى ثمرةً للاختلاف فيها؛ فهي خارجة عن صُلب العلم.

والسادس: الاستنادُ إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلميَّة والعمليَّة؛ وكثيراً ما يجري مثلُ هذا لأهل التصوُّف في كُتبهم، وفي بيان مقاماتهم؛ فينتزعون معاني الأشعار، ويضعونها للتخلُّق بمقتضاها، وهو في الحقيقة مِن المُلَح[٦]؛ لِما في الأشعار الرَّقيقة من إمالة الطِّباع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب، ولذلك اتخذه الوُعَّاظ دَيْدَناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم، وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى، فإنْ كان شرعيّاً فمقبول، وإلَّا فلا.

والسابع: الاستدلالُ على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناءً على مجرَّد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حُجَّة، حسبما هو مذكور في كتاب

---

(١) ★ انظر المسألة الرابعة: (١/ ٥٥).

(٢) ★ مذهب البصريين أن المصدر أصل والفعل والوصف مشتقان منه، ومذهب الكوفيين أن الفعل أصل والمصدر مشتق منه، وذهب قوم إلى أن المصدر أصل والفعل مشتق منه والوصف مشتق من الفعل. انظر: «شرح ألفية ابن مالك» لابن عقيل: (٢/ ١٧١)، و«الإنصاف» لابن الأنباري: (١/ ٢٣٥).

(٣) ★ اختلف النحاة في الميم المشددة التي في آخر «اللهم»، فذهب البصريون إلى أنها عوض من «يا» التي للتنبيه، والهاء مضمومة لأنه نداء، وذهب الكوفيون إلى أنها ليست عوضاً من «يا» التي للتنبيه.
انظر: «الإنصاف» لابن الأنباري: (١/ ٣٤١).

(٤) ★ ذهب الكوفيون إلى أن «أشياء» وزنه «أفعاء»، والأصل «أفعِلاء»، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش من البصريين، وذهب بعض الكوفيين إلى أن وزنه «أفعال»، وذهب البصريون إلى أنَّ وزنه «لَفْعاء»، والأصل «فَعْلاء». انظر «الإنصاف»: (٢/ ٨١٢).

(٥) ★ ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوَسْم وهو العَلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السُّمُوّ وهو العُلُوّ. انظر «الإنصاف»: (١/ ٦)، و«المسائل الخلافية في النحو» للعكبري ص٦٤.

(٦) لأنها ليست قطعية، ولا مبنية على قطعي غالباً، ولا هي مطردة عامة.

الاجتهاد[١]؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يُحسَّن الظن به فهو ـ عندما يَسْلَم من القَوادِح ـ من هذا القسم؛ لأجل مَيْل الناس إلى مَن ظهر منه صلاحٌ وفضل، ولكنه ليس من صُلب العلم؛ لعدم اطِّراد الصواب في عمله، ولجواز تغيُّره، فإنما يُؤخذ ـ إنْ سَلِم ـ هذا المأخذ.

والثامن: كلامُ أرباب الأحوال[٢] من أهل الولاية؛ فإنَّ الاستدلال به من قَبِيل ما نحن فيه، وذلك أنهم قد أَوْغَلوا في خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جُملة، فمال بهم هذا الطَّرَفُ إلى أن تكلَّموا بلسان الاطِّراح لكلِّ ما سوى الله، وأغرَبوا عن مقتضاه، وشأنُ مَنْ هذا شأنه لا يُطيقه الجمهور، وهم إنما يُكلِّمون به الجمهور، وهو وإن كان حَقّاً؛ ففي رتبته لا مُطلَقاً؛ لأنه يصير ـ في حق الأكثر ـ من الحَرَج أو تكليف ما لا يُطاق، بل ربما ذَمُّوا بإطلاق ما ليس بمذموم إلَّا على وجهٍ دون وجه، وفي حالٍ دون حال؛ فصار أخذُه بإطلاق مُوقِعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة؛ فليس على هذا من صُلب العلم، وإنما هو من مُلَحه ومُستحسَناته.

والتاسع: حملُ بعض العلوم على بعض في بعض قواعده، حتى تَحصل الفُتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أنْ تجتمع القاعدتان في أصلٍ واحدٍ حقيقي؛ كما يُحكى عن الفَرَّاء النَّحْوِيِّ[٣] أنه قال: مَن بَرَع في علم واحد سَهُلَ عليه كلُّ علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي[٤] ـ وكان حاضراً في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفَرَّاء ـ: فأنت قد برعتَ في علمك، فخُذ مسألة أسألك عنها من غير علمك! ما تقول فيمن سَها في صلاته، ثم سجد لسهوه، فسَها في سجوده أيضاً؟ قال الفَرَّاء: لا شيء عليه؛ قال: وكيف؟ قال: لأن التَّصغيرَ عندنا لا يُصغَّر؛ فكذلك السَّهو في سجود السهو لا يُسجد له، لأنه بمنزلة تَصغير التَّصغير؛ فالسجود للسَّهو هو جَبْرٌ للصلاة، والجبرُ لا يُجبَر، كما أنَّ التصغير لا يُصغَّر. فقال القاضي: ما حسبتُ أنَّ النساء يَلِدْنَ مثلك[٥].

---

(١) ★ انظر: (٢/ ٥٦١).

(٢) وهو مما انتفى فيه الاطراد، وأخذ كلامهم على الاطراد والإطلاق مُوقع في مفسدة الحَرج أو تكليف ما لا يُطاق؛ فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح.

(٣) ★ هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، مولى بني أسد، أبو زكريا، المعروف بالفراء، إمام الكوفيين، ولد سنة (١٤٤هـ) وتوفي سنة (٢٠٧هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٠/ ١١٨).

(٤) ★ محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، إمام بالفقه والأصول واللغة، ولد سنة (١٣١هـ)، وتوفي سنة (١٨٩هـ). انظر ترجمته في «تاريخ بغداد»: (٢/ ١٧٢)، و«سير أعلام النبلاء»: (٩/ ١٣٤).

(٥) ★أخرج هذه المحاورة الخطيب البغدادي في «تاريخه»: (١٤/ ١٥١)، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»: (٣/ ٢٩٦).

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصلٌ حقيقي فيُعتَبر أحدُهما بالآخر، فلو جمعهما أصلٌ واحد لم يكن من هذا الباب، كمسألة الكسَائيِّ[(١)] مع أبي يوسف القاضي[(٢)] بحضرة الرَّشيد.

رُوي أنَّ أبا يوسف دخل على الرشيد، والكسَائيُّ يُداعبه ويمازحه؛ فقال له أبو يوسف: هذا الكوفيُّ قد استفرغك وغلب عليك. فقال: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسائيُّ على أبي يوسف، فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟ فقال: نحوٌ أم فقه؟ قال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فَحَصَ برجله، ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقهاً؟ قال: نعم، قال: يا أبا يوسف، ما تقولُ في رجل قال لامرأته: أنتِ طالق أَنْ دخلت الدار، وفَتَح «أَنْ»؟ قال: إذا دخلتْ طَلَقتْ، قال: أخطأت يا أبا يوسف. فضحك الرَّشيدُ، ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال «أَنْ»؛ فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال: «إن»؛ فلم يجب ولم يقع الطلاق، قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي[(٣)]؛ فهذه المسألة جاريةٌ على أصل لُغوي لا بدَّ من البناء عليه في العِلْمين.

فهذه أمثلة تُرشد الناظرَ إلى ما وراءها، حتى يكون على بيِّنة فيما يأتي من العلوم ويَذَر؛ فإنَّ كثيراً منها يستفزُّ الناظرَ استِحْسانها ببادىء الرأي، فيقطع فيها عُمره، وليس وراءها ما يتخذه معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه، والله الواقي.

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدَّثَناه بعضُ الشيوخ: أن أبا العباس ابنَ البَنَّاء سُئل فقيل له: لِمَ لم تَعمل «إنَّ» في «هذان» من قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ الآية [طه: ٦٣]؟ فقال في الجواب: لمَّا لم يؤثر القولُ في المقول[(٤)]؛ لم يؤثر العامل في المعمول.

فقال له السائل: يا سيدي! وما وجه الارتباط بين عمل «إن»، وقول الكفار في النبيِّين؟

---

(١) ★ هو: علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن، إمام أهل الكوفة في اللغة والنحو والقراءة، توفي بالري سنة (١٨٩هـ). انظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٤٠٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (٩/ ١٣١).

(٢) ★ هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، قاضي القضاة، صاحب أبي حنيفة، ولد سنة (١١٣هـ) بالكوفة، وتوفي سنة (١٨٢هـ) ببغداد. انظر: «سير أعلام النبلاء»: (٨/ ٥٣٥).

(٣) ★ ذكر هذه القصة ياقوت الحموي في «معجم الأدباء»: (١٣/ ١٧٥).

(٤) ★ أي: لما لم يؤثر ادعاؤهم أنهما ساحران في جعلهما عليهما السلام كذلك، لم يؤثر الحرف «إن» في الجملة الاسمية (هذان لساحران).

فقال له المجيب: يا هذا، إنما جئتك بنُوَّارة يحسن رونقُها، فأنت تريد أن تحكَّها بين يديك، ثم تطلب منها ذلك الرونق ـ أو كلاماً هذا معناه ـ فهذا الجواب فيه ما ترى، وبعَرْضه على العقل يتبيَّن ما بينه وبين ما هو من صُلب العلم.

والقسم الثالث: ـ وهو ما ليس من الصُّلب، ولا من المُلَح ـ ما لم يرجع إلى أصل قطعيٍّ ولا ظنيّ، وإنما شأنه أنْ يَكُرَّ على أصله أو على غيره بالإبطال، مما صحَّ كونه من العلوم المعتبرة، والقواعِد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان مُنهضاً إلى إبطال الحقِّ وإحقاق الباطل على الجملة؛ فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطَّرد أيضاً، ولا هو من مُلَحه؛ لأنَّ المُلَح هي التي تَستحْسِنها العقولُ، وتَستَمْلِحُها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّرٌ، ولا هي مما تُعادي العلوم؛ لأنها ذاتُ أصلٍ مبنيٍّ عليه في الجملة، بخلاف هذا القسم؛ فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

هذا؛ وإنْ مال بقوم فاستَحْسَنُوه وطلبوه؛ فلِشُبهٍ عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عدَّه الأغبياءُ مبنيّاً على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه، وحقيقة أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له، مع ما ينضافُ إلى ذلك من الأغراض والأهواء؛ كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجَعْجَعَة[1] بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجُّح بأنَّ وراء هذه المشهورات مطالبُ لا يدركها إلَّا الخواصُّ، وأنهم من الخواصّ... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يَحُورُ[2] منه صاحبه إلَّا بالافتضاح عند الامتحان، حسبما بيَّنه الغزاليُّ[3]، وابنُ العربيِّ[4]، ومن تعرَّض لبيان ذلك من غيرهما.

ومثالُ هذا القسم ما انتحله الباطنيَّةُ[5] في كتاب الله، من إخراجه عن ظاهره، وأنَّ المقصودَ وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نَيْله بعقل ولا نظر، وإنما يُنال من الإمام المعصوم، تقليداً

---

(١) ★ الجعجعة: صوت الرحى، وفي المثل: أسمع جعجعة ولا أرى طِحناً، أي: دقيقاً. «مختار الصحاح»: (جعجع).

(٢) ★ الحور: الرجوع. «تاج العروس»: (حور). وفي الأصل: يحلا.

(٣) ★ في «إحياء علوم الدين»: (١/ ٤١).

(٤) ★ في «قانون التأويل» ص١٩٦.

(٥) ★ الباطنية: سمّوا بهذا الاسم؛ لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، لهم ألقاب كثيرة، منها: القرامطة والإسماعيلية، والتعليمية، والبابكية، والخرمية.
انظر في الرد عليهم: «فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي، و«الملل والنحل»: (١/ ١٥٧).

لذلك الإمام، واستنادُهم ـ في جملة من دَعَاويهم ـ إلى علم الحروف، وعلم النجوم، ولقد اتَّسَعَ الخَرْقُ في الأزمنة المتأخرة على الراقع؛ فكثُرت الدَّعَاوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية، حتى أدَّى[١] ذلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك، ويشمل هذا القسمُ ما يَنتَحِلُه أهل السَّفْسَطَة والمتحكِّمون[٢]، وكلُّ ذلك ليس له أصل يَنْبني عليه، ولا ثمرةٌ تُجنى منه؛ فلا تعلُّقَ به بوجه.

فصل: (خلط بعض العلوم ببعض)

وقد يعرضُ للقسم الأول أن يُعدَّ من الثاني، ويُتصوَّر ذلك في خلط بعض العلوم ببعض؛ كالفقيه يبني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ـ كما يقرِّرها النحويُّ ـ لا مقدِّمة مسلَّمة، ثم يردُّ مسألته الفقهية إليها. والذي كان من شأنه أنْ يأتي بها على أنها مفروغٌ منها في علم النحو فيبني عليها؛ فلمَّا لم يفعل ذلك وأخذ يتكلَّم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحويُّ؛ صار الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه. وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية، فمِن حقِّه أن يأتيَ بها مسلَّمة ليفرِّع عليها في علمه، فإنْ أخذ يبسُطُ القولَ فيها كما يفعله العَدَديُّ في علم العدد؛ كان فضلاً معدوداً من المُلَح إنْ عُدَّ منها، وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضُها بعضاً.

ويَعرضُ أيضاً للقسم الأول أنْ يصيرَ من الثالث، ويُتصوَّر ذلك فيمن يتبجَّح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكرِ كبار المسائل لمن لا يحتمل عقلُه إلَّا صغارها، على ضدِّ التربية المشروعة، فمثل هذا يوقع في مصائب، ومن أجلها قال عليٌّ رضي الله عنه: «حدِّثوا الناسَ، بما يفهمون، أتحبُّون أن يُكَذَّبَ الله ورسولُه»[٣]، وقد يصيرُ ذلك فتنة على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب[٤].

وإذا عَرض للقسم الأول أن يُعدَّ من الثالث؛ فأَوْلى أنْ يعرض للثاني أن يُعدَّ من الثالث؛ لأنه أقربُ إليه من الأوَّل، فلا يصحّ للعالم في التربية العلمية إلَّا المحافظة على هذه المعاني، وإلَّا لم يكن مربياً، واحتاج هو إلى عالم يُربِّيه.

---

(١) ★ في (د): آلَ.

(٢) ★ أي: مدَّعو الحكمة. والسفسطة: كلمة يونانية، معناها قياس مركب من الوهميات، والغرض منه إفحام الخصم وإسكاته. «التعريفات».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٢٧ موقوفاً.

(٤) ★ انظر: كتاب الاجتهاد، المسألة التاسعة.

ومن هنا لا يسمح للناظر في الكتاب أنْ يَنْظُر فيه نظر مُفيدٍ أو مُستفيدٍ، حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة، أصولِها وفروعِها، مَنقولها ومَعقولها، غيرَ مُخْلِد إلى التقليد والتعصُّب للمذهب، فإنه إنْ كان هكذا؛ خِيفَ عليه أنْ ينقلبَ عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإن كان حِكمةً بالذات. والله الموفق للصواب.

المقدمة العاشرة: (العقل تابع للنقل في الأحكام الشرعية)

إذا تعاضد النقلُ والعقلُ على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أنْ يتقدَّم النقلُ فيكون مَتبُوعاً، ويتأخر العقلُ فيكون تابعاً؛ فلا يَسرح العقلُ في مجال النظر إلَّا بقدر ما يُسرِّحه النقلُ[1]، والدليل على ذلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تَخطِّي ما حدَّه[2] النقل؛ لم يكن للحدِّ الذي حدَّه النقل فائدة؛ لأنَّ الفرض أنه حدَّ له حدّاً؛ فإذا جاز تعدِّيه؛ صار الحدُّ غيرَ مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدّى إليه مثله.

والثاني: ما تبيَّن في علم الكلام والأصول، مِن أنَّ العقلَ لا يحسِّنُ ولا يقبِّح[3]؛ ولو فرضناه متعدِّياً لما حدَّه الشرع؛ لكان مُحسِّناً ومقبِّحاً، هذا خلف.

---

(١) ★ انظر في هذه المسألة: كتاب «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«الاعتصام» للمصنف: (٢/ ٣١٨)، و«الصواعق المرسلة» لابن القيم: (٣/ ٧٩٦).

(٢) ★ في (د): مأخذ.

(٣) ★ هذه المسألة مشهورة عند علماء الكلام والأصول بمسألة «التحسين والتقبيح»، والحسن والقبح يطلق بثلاثة اعتبارات:

- **أحدها**: بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، كقولنا: إنقاذ الغريق حسن، واتهام البريء قبيح.
- **الثاني**: بمعنى صفة كمال ونقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح.

وكل منهما عقلي، أي: إن العقل يستقل بإدراكها من غير توقف على الشرع.

- **الثالث**: بمعنى المدح والثواب، والذم والعقاب، فهذا الذي وقع فيه النزاع، وقد اختلف فيه العلماء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الأشاعرة وجل أصحاب مالك والشافعي وأحمد، فقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى أنه لا يمكن أن يُعرف حُكم الله إلا بواسطة رسله وكتبه، فلا حسن إلا ما حسَّنه الشرعُ، ولا قبيح إلا ما قبَّحه الشرعُ، والعقل تابع له، فالتحسين والتقبيح عند هؤلاء شرعيان لا عقليان.

وهو ما قرره الشاطبي هنا وفي مواطن أخرى من هذا الكتاب، وأيضاً في كتابه «الاعتصام».

المذهب الثاني: مذهب المعتزلة: وكثير من أصحاب أبي حنيفة، حيث ذهب هؤلاء إلى أن العقل يمكن أن =

والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطالُ الشريعة بالعقل، وهذا محالٌ باطل، وبيان ذلك: أنَّ معنى الشريعة أنها تحُدُّ للمكلَّفين حُدُوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملةُ ما تضمَّنته، فإنْ جاز للعقل تعدِّي حَدٍّ واحد؛ جاز له تعدِّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدِّي حَدٍّ واحدٍ هو معنى إبطاله، أي: ليس هذا الحدُّ بصحيح، وإنْ جاز إبطالُ واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، [لظهور مُحاله].

فإن قيل: هذا مُشكلٌ من أوجه:

أحدها[(١)]: أنَّ هذا الرأي هو رأيُ الظاهرية[(٢)]؛ لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصلُه عدمُ اعتبار المعقول جملة؛ ويتضمَّن نفيَ القياس الذي اتفق الأوَّلون عليه.

والثاني: أنه ثبت للعقل التخصيصُ حسبما ذكره الأصوليون في نحو: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، و﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، وهو نقصٌ من مقتضى العموم؛ فلتَجُز الزيادة؛ لأنها بمعناه[(٣)]، ولأن الوقوف دون حَدِّ النقل

= يعرف حكم الله في أفعال المكلفين بنفسه، ولو لم يكن رسل وكتب. فما رآه العقل حسناً فهو مطلوب لله، ويثاب من الله فاعله، وما رآه العقل قبيحاً فهو مطلوب من الله تركه، ويعاقب من الله فاعله.

المذهب الثالث: وهو مذهب الماتريدية، فقد ذهب هؤلاء إلى أن أفعال المكلفين فيها خواص ولها آثار تقتضي حسنها وقبحها، وأن العقل يستطيع الحكم بأن هذه الأفعال حسنة أو قبيحة، ولكن لا يلزم من ذلك أن نكون مكلفين بذلك: فنثاب على فعل الحسن ونعاقب على فعل القبيح، فلا تكليف ولا ثواب ولا عقاب بمجرد العقل، بل لا يكون ذلك إلا بالشرع.

وهذا المذهب وسط بين الأول والثاني، وهو ما رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

انظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٥٦)، و«مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٧)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣٠٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٨٧)، و«رسالة إلى أهل الثغر» للأشعري ص١٩٨.

(١) ★ في (د): الأول.

(٢) ★ هم أصحاب داود بن علي الأصفهاني، ولكن الذي صح عن داود أنه يحتج بالقياس الجلي وينكر القياس الخفي فقط، والذي أنكر القياس مطلقاً ـ خفيه وجليه ـ طائفة من أصحابه زعيمهم أبو محمد علي بن حزم الأندلسي.

(٣) في أنّ كلًّا منهما تصرف، ومن له النقص له الزيادة، هكذا يُفهم هذا الاستدلال مجملاً حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة، وهي أنهما يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله، ولما لم يُعدّ... إلخ؛ إلا أنْ تكون الواو في قوله ولأن زائدة في النسخ، ثم يبقى النظرُ في أنَّ أصلَ الدعوى هي تعدِّي حدٍّ =

كالمجاوز له؛ فكلاهما إبطال للحدِّ على زعمك، فإذا جاز إبطالُه مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولمَّا لم يُعَدَّ هذا إبطالاً للحدِّ؛ فلا يُعد الآخر.

والثالث: أنَّ للأُصوليين قاعدةً قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أنَّ المعنى المناسب إذا كان جليّاً سابقاً للفهم عند ذكر النص؛ صحَّ تحكيم ذلك المعنى في النصِّ، بالتخصيص له، والزيادة عليه، ومَثَّلوا ذلك بقوله عليه السلام: «**لا يَقضِي القاضي وهو غَضْبان**»[(١)]، فمنعوا ـ لأجل معنى التَّشويش ـ القضاءَ مع جميع المشوِّشات، وأجازوا مع ما لا يُشوِّش من الغضب. فأنت تراهم تصرَّفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقُّفٍ، وذلك خلافُ ما أَصَّلتَ. وبالجملة؛ فإنكار تصرُّفات العقول بأمثال هذا؛ إنكارٌ للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب: أنَّ ما ذكرتُ لا إشكال فيه على ما تقرَّر.

أما الأول: فليس القياسُ[(٢)] من قبيل تصرُّفات العقول مَحْضاً؛ وإنما تصرفتْ فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهذا مبيَّن في موضعه من كتاب القياس. فإنَّا إذا دلَّنا الشرعُ على أنَّ إلحاق المسكوتِ عنه بالمنصوص عليه معتَبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارعُ، وأمرَ بها، ونبَّه النبيُّ ﷺ على العمل بها، فأين استقلالُ العقل بذلك؟ بل هو مُهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجْرَته، ويقفُ حيث وقَفَتْه.

وأما الثاني: فسيأتي في باب العموم والخصوص[(٣)] ـ إنْ شاء الله ـ أنَّ الأدلَّة المنفصلة لا تُخصِّص؛ وإنْ سُلِّم أنها تُخصِّصُ؛ فليس معنى تخصيصها أنها تتصرَّفُ في اللفظ المقصود به

= الشرع وإبطاله بالعقل، سواء في ذلك النقص والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدِّياً أيضاً يُعترض به، ويقول: إنَّ ما أصَّلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصاً مما حده الشرع، الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعَى الإشكالَ بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث، وقد وجَّه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: «فلا يصح قياس المجاوزة عليه»، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مُدْرَجاً في قوله: «وهو نقص» يعني، وهذا إشكال، ثم أخذه مقدّمة؛ فقال: «فلتجز الزيادة».

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة ﷺ.

(٢) تأمل لتأخذ جوابَ أصلِ الإشكالِ الأول؛ لأنه أوسعُ من إنكار القياس الذي تصدَّى للجواب عنه صراحة، أي: فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندَّعيه.

(٣) ★ انظر: (٢/ ٢٤٠).

ظاهره؛ بل هي مبيِّنة أنَّ الظاهر غيرُ مقصودٍ في الخطاب، بأدلة شرعية دلَّت على ذلك؛ فالعقل مثلُها، فقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصَّصه العقلُ، بمعنى أنه لم يُرَد في العموم دخول ذات الباري وصفاته؛ لأن ذلك مُحال[١]؛ بل المراد جميعَ ما عدا ذلك؛ فلم يخرج العقلُ عن مقتضى النقل بوجه، وإذا كان كذلك؛ لم يصحّ قياس المجاورة عليه.

وأما الثالث؛ فإنَّ إلحاقَ كلِّ مشوِّش بالغضب من باب القياس، وإلحاقُ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ، وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل؛ بل من فهم معنى التَّشْويش، ومعلومٌ أنَّ الغضبَ اليسيرَ غيرُ مشوِّش؛ فجاز القضاء مع وجوده؛ بناء على أنه غيرُ مقصود في الخطاب.

هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى، وأنَّ مُطلَق الغضب يتناوله اللفظ، لكن خصَّصه المعنى، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص؛ فإنَّ لفظ «غضبان» وزنه فَعلان، و«فَعلان» في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتُق منه، فغضبانُ إنما يُستعمل في الممتلئ غضباً؛ كرَيَّان في الممتلئ ريّاً، وعطشان في الممتلئ عطشاً، وأشباه ذلك، لا أنه يُستعمل في مطلق ما اشتُقَّ منه، فكأنَّ الشارعَ إنما نَهى عن قضاء الممتلئ غضباً، حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديدُ الغضب، أو ممتلئٌ من الغضب، وهذا هو المشوِّش، فخرج المعنى عن كونه مخصِّصاً، وصار خروجُ يسيرِ الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ، لا بُحكم المعنى، وقِيسَ على مشوِّش الغضب كلُّ مُشوِّش، فلا تجاوز للعقل إذاً. وعلى كلِّ تقدير، فالعقلُ لا يحْكُم على النقل في أمثال هذه الأشياء وبذلك ظهرت صحَّةُ ما تقدَّم.

المقدمة الحادية عشرة: (حصر الأدلة الشرعية)

لما ثبت أنَّ العلم المعتبَر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل؛ صار ذلك منحصراً فيما دلَّت عليه الأدلَّة الشرعيَّةُ؛ فما اقتضتْه فهو العلم الذي طُلب من المكلَّف أن يَعلمه في الجملة، وهذا ظاهر، غير أنَّ الشأن إنما هو في حصر الأدلَّة الشرعية، فإذا انحصرت؛ انحصرَت مَداركُ العلم الشرعي، وهذا مذكورٌ في كتاب الأدلَّة الشرعيَّة، حسبما يأتي إن شاء الله.

---

(١) ودلّ الاستقراء للشّريعة على أنها لا تُصادم العقلَ بقلب الحقائق، وجعل المحال جائزاً أو واجباً، وبذلك يكون العقل آخذاً تصرُّفَه في التخصيص من النقل وتحت نظره، أما مجرد قياس العقلِ على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة، فإنه تسليمٌ للإشكال، ونقضٌ للأصل الذي أصّله في المسألة؛ فتأمّل.

المقدمة الثانية عشرة: (أخذ العلم عن أهله المتحققين به)

من أنفع طُرق العلم الموَصلة إلى غاية التحقُّق به أخذُهُ عن أهله المتحقِّقين[١] به على الكمال والتمام، وذلك أنَّ الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علَّمه وبصَّره، وهداهُ طُرقَ مصلحته في الحياة الدنيا، غيرَ أنَّ ما علمه من ذلك على ضَربين:

ضربٌ منها ضروريٌّ، داخل عليه من غير علم: مِن أين؟ ولا كيفَ؟ بل هو مَغروزٌ فيه من أصل الخِلْقة، كالْتِقامه الثَّدْيَ ومصِّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا، هذا من المحسوسات، وكعلمه بوجوده، وأنَّ النقيضَيْن لا يجتمعان؛ من جملة المعقولات.

وضربٌ منها بوساطة التعليم، شعَر بذلك أو لا؛ كوجوه التصرفات الضرورية، نحو مُحاكاة الأصوات، والنُّطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء في المحسوسات، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظرٌ في المعقولات.

وكلامُنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصُّر؛ فلا بدَّ مِن معلِّم فيها، وإنْ كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حصولُ العلم دون معلِّم أم لا؟ فالإمكان مسلَّم، ولكنَّ الواقع في مجاري العادات أنْ لا بدَّ من المعلِّم، وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل؛ كاختلاف جمهور الأُمّة والإمامية[٢] ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ والحقُّ مع السَّواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة؛ من جهة أنها مختصَّة بالأنبياء عليهم السلام، ومع ذلك؛ فهم مُقرُّون بافتقار الجاهل إلى المعلِّم، عِلْماً كان المعلَّم أو عملاً، واتفاقُ الناس على ذلك في الوقوع، وجَرَيانُ العادة به كافٍ في أنه لابدَّ منه، وقد قالوا: **إنَّ العلمَ كان في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، وصارت مفاتحُه بأيدي الرجال**. وهذا الكلامُ يقضي بأنْ لا بدَّ في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراءَ هاتين المرتبتَيْن مرمى عندهم، وأصلُ هذا في الصحيح: **«إنَّ الله لاَ يَقبِضُ العِلمَ انتِزاعاً ينتزعُه مِنَ النَّاس، ولكن يَقبضُه بقبضِ العُلماءِ»**[٣] الحديث، فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

---

(١) يأتي شرح التحقق بعد [ص٩٨].

(٢) ★ الإمامية: هم القائلون بإمامة علي بن أبي طالب ﷺ، نصاً ظاهراً، وهم أصناف وفرق كثيرة. انظر: «الفَرق بين الفِرق» ص٦٤، و«الملل والنحل»: (١/ ١٣٦).

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٠٠، ومسلم: ٦٧٩٦، وأحمد: ٦٥١١، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ.

فإذا تقرر هذا؛ فلا يؤخذ إلّا ممن تحقَّق به، وهذا أيضاً واضحٌ في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالِم، بأيِّ علم اتفق؛ أن يكون عارفاً بأصوله وما يَنبني عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشُّبَه الواردة عليه فيه، فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه، وعرضْنا أئمة السَّلَف الصالح في العلوم الشرعية؛ وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يُشترط السلامةُ عن الخطأ ألبتة؛ لأن فروع كلِّ علم إذا انتشرت وانبنى بعضُها على بعض اشتبهت، وربما تُصوِّر تفريعُها على أصول[1] مختلفة في العلم الواحد فأشكَلَت، أو خَفي فيها الرجوعُ إلى بعض الأصول، فأهملها العالِمُ من حيثُ خَفِيت عليه، وهي في نفس الأمر على غير ذلك، أو تعارضت وجوهُ الشَّبَه فتشابه الأمر، فيذهبُ على العالم الأرجحُ من وجوه الترجيح، وأشباه ذلك؛ فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضرُّ في كونه إماماً مُقْتدىً به، فإن قَصَّر عن استيفاء الشروط؛ نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان؛ فلا يستحقُّ الرتبة الكماليّة ما لم يُكمِّل ما نقص.

فصل: (علامات العالم المتحقق بالعلم)

وللعالِم المتحقِّق بالعلم أماراتٌ وعلاماتٌ تتفق مع ما تقدم، وإنْ خالفَتْها في النظر[2]، وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما عَلِم حتى يكون قولُه مطابقاً لفعله، فإنْ كان مخالفاً له؛ فليس بأهلٍ لأن يُؤخذ عنه، ولا أنْ يُقتَدى به في علم، وهذا المعنى مبيَّن على الكمال في كتاب الاجتهاد[3]، والحمد لله.

---

(١) ذكرَ صوراً ثلاثاً: إحداها فرع ينبني على فرع مبني على أصل؛ فيُفهم أنَّ كلًّا من الفرعين له أصل خاص به، فيشكل عليه الأمر، فيهمل الاستنباط ويقف، وقد لا يهتدي في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه؛ فيقف ويهمل الاستنباط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين، ويذهب عن العالم الأرجحُ من وجوه الترجيح، فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف، والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك، وكلها لا تضر في كونه إماماً؛ فقد توقف مالك كثيراً، ورجع عما ترجَّح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السَّالفة.

(٢) لأنَّ بعضَها سبب للتحقُّق بالعلم وهي الثانية، وبعضها مرتَّب عليه وهي الأولى؛ فهي تتفق مع الشروط المتقدمة، من حيث حصول كلٍّ وإن اختلفت في الاعتبار.

(٣)★ انظر: (٢/ ٥٦٢).

والثانية: أنْ يكون ممَّن ربَّاه الشيوخُ في ذلك العلم؛ لأخْذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأنْ يتَّصف بما اتصفوا به من ذلك، وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأوّلُ ذلك ملازمةُ الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذُهم بأقواله وأفعاله، واعتمادُهم على ما يرد منه، كائناً ما كان، وعلى أيِّ وجهٍ صدَر ـ فَهِمُوا[1] مغزى ما أراد به أولا ـ، حتى علِموا وتيقنوا أنه الحقُّ الذي لا يُعارض، والحكمةُ التي لا ينكسر قانونُها، ولا يحوم النقصُ حول حِمى كمالها، وإنما ذلك بكثرة الملازمة، وشدّة المثابرة.

وتأمّل قصة عمر بن الخطاب في صُلح الحديبية، حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حقّ، وهم على باطل؟ قال: «بلى». قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: «بلى». قال: ففيم نعطي الدَّنِيَّة في ديننا، ونرجعُ ولمَّا يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال: «**يا ابنَ الخَطاب، إني رسولُ الله، ولَن يضيِّعني الله أبداً**»، فانطلق عمر ولم يصبر، متغَيِّظاً، فأتى أبا بكر؛ فقال له مثل ذلك، فقال أبو بكر: إنه رسولُ الله ولن يضيِّعه الله أبداً. قال: فنزل القرآنُ على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمرَ فأقرأه إيّاه؛ فقال: يا رسول الله، أوَ فَتحٌ هو؟ قال: «نعم». فطابت نفسه ورجع[2].

فهذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال، حتى لاح البرهانُ للعِيان. وفيه قال سهل بنُ حُنيف يوم صِفِّين: «أيها الناس: اتَّهموا رأيَكم، والله لقد رأيتُني يوم أبي جَنْدَل ولو أني أستطيع أنْ أرُدَّ أمرَ رسولِ الله ﷺ لردَدْتُه»[3]. وإنما قال ذلك لِما عرض لهم فيه من الإشكال، وإنما نزلت سورةُ الفتح بعد ما خالطهم الحزنُ والكآبة؛ لشدة الإشكال عليهم، والتباس الأمر، ولكنهم سلَّموا وتركوا رأيَهم حتى نزل القرآن؛ فزال الإشكالُ والالتباس.

وصار مثلُ ذلك أصلاً لمن بعدهم؛ فالتزمَ التابعون في الصحابة سيرتَهم مع النبي ﷺ حتى

---

(١) في المطبوع: فهم فهموا. لذلك قال دراز: لعل قوله: «فهم» زائد أو محرَّف عن لفظ منه، وعليه يتعيَّن أنْ يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله، وفيه قال سهل بن حنيف. وقوله: والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال، وقوله: ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم إلخ، وبه ينتظم المقام كله، ويأخذ بعضه بحجز بعض؛ فالأمر لم يشكل على أبي بكر، بل على عمر، ولكنه صبر حتى لاح البرهان.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣١٨٢، ومسلم: ٤٦٣٣، وأحمد: ١٥٩٧٥.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣١٨١، ومسلم: ٤٦٣٤، وأحمد: ١٥٩٧٤.

فَقُهُوا، ونالوا ذِرْوةَ الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك مِن صحَّة هذه القاعدة أنك لا تجدُ عالماً اشتهر في الناس الأخذُ عنه إلَّا وله قُدوة؛ اشتهر في قَرنه بمثل ذلك، وقلَّما وُجدَت فرقةٌ زائغة، ولا أحدٌ مخالفٌ للسُّنَّة، إلَّا وهو مُفارقٌ لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيعُ على ابنِ حزم الظاهري[1]، وأنه لم يلازم الأخذَ عن الشيوخ، ولا تأدَّب بآدابهم، وبضدِّ ذلك كان العلماء الراسخون؛ كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة: الاقتداءُ بمن أَخذ عنه[2] والتأدُّبُ بأدبه، كما علمتَ من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كلِّ قَرْن، وبهذا الوصف امتاز مالكٌ عن أضرابه، أعني: بشدة الاتِّصاف به، وإلَّا فالجميعُ ممن يُهتدى به في الدِّين، كذلك كانوا، ولكنّ مالكاً اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى، فلما تُرِك هذا الوصفُ؛ رَفعتْ البدعُ رؤوسَها؛ لأن تركَ الاقتداء دليلٌ على أمر حَدَثَ عند التارك، أصله اتّباعُ الهوى، ولهذا المعنى تقريرٌ في كتاب الاجتهاد[3] بحَوْل الله تعالى.

فصل: (طرق أخذ العلم عن العلماء)

وإذا ثبت أنه لا بدَّ من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقان:

أحدهما: المشافهة، وهي أنفعُ الطريقين وأسْلَمهما؛ لوجهين[4]:

الأول: خاصيّة جعلها الله تعالى بين المعلِّم والمتعلم، يشهدها كلُّ من زاول العلمَ والعلماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتعلِّم في كتاب، ويحفظها ويردِّدُها على قلبه فلا يفهمها؛ فإذا ألقاها إليه المعلِّم فَهِمها بَغْتَة، وحصل له العلمُ بها بالحضرة. وهذا الفهم يحصل إمّا بأمرٍ عاديٍّ

---

(١) ★ ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ولد بقرطبة سنة (٣٨٤هـ) كان شافعي المذهب، ثم صار ظاهريّاً، وبلغ من الذكاء وغزارة العلم منزلة فائقة، فألف الكتب القيمة منها: «المحلّى شرح المجلّى»، و«الفِصل في الملل والنحل»، و«الإحكام» و«النبذ» في أصول الفقه، وغير ذلك توفي سنة (٤٥٦هـ). انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ١٠٨٤)، و«البداية والنهاية»: (١٢/ ٩١).

(٢) أخصُّ من الأمارة الأولى؛ لأنَّ الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدُّبَ بأدبه بعضُ العمل بما علم، وقد يؤخذ من وصفه لمالكٍ بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الأمارة، أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العملُ بما يراه باجتهاده، وإنْ لم يظهر عليه التأسّي بنوع آداب أستاذه؛ تكون أمارةً مستقلة.

(٣) ★ في المسألة الثانية من الطرف الثاني من الاجتهاد.

(٤) ★ لم يذكر المصنف رحمه الله الوجه الثاني.

من قرائن أحوال، وإيضاح موضع إشكالٍ لم يخطر للمتعلِّم ببال، وقد يحصل بأمرٍ غير معتاد، ولكن بأمر يَهبه الله للمتعلِّم عند مُثُوله بين يدي المعلِّم، ظاهرَ الفقر باديَ الحاجة إلى ما يُلقَى إليه.

وهذا ليس يُنكر؛ فقد نبَّه عليه الحديث الذي جاء: «إنَّ الصحابة ﷺ أنكروا أنفسَهم عندما مات رسولُ الله ﷺ»[١]، وحديثُ حنظلة الأسيدي، حين شَكا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يَرْضَونها، فإذا فارقوا مجلسَه زال ذلك عنهم؛ فقال رسول الله ﷺ: «لَو أنكم تكونونَ كما تكونُونَ عندي؛ لأظَلَّتكم الملائكةُ بأجْنِحَتها»[٢].

وقد قال عُمرُ بنُ الخطّاب ﷺ: «وافقتُ ربِّي في ثلاثٍ»[٣]، وهي من فوائد مجالسة العلماء؛ إذ يُفتَح للمتعلِّم بين أيديهم ما لا يُفتح له دونهم، ويبقى ذلك النورُ لهم بمقدار ما بَقُوا في متابعة معلِّمهم، وتأدُّبهم معه، واقتدائهم به، فهذا الطريقُ نافعٌ على كلِّ تقدير.

وقد كان المتقدِّمون لا يَكتبُ منهم إلَّا القليلُ، وكانوا يكرهون ذلك؛ وقد كرهه مالك[٤]، فقيل له: فما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبُكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة. وحُكي عن عمرَ بنِ الخطّاب ﷺ كراهية الكتابة، وإنما ترخَّص الناسُ في ذلك عندما حَدَثَ النسيانُ، وخِيفَ على الشريعة الاندراس.

الطريق الثاني: مطالعةُ كتب المصَنِّفين، ومُدَوِّني الدواوين، وهو أيضاً نافعٌ في بابه؛ بشرطين:

الأول: أنْ يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله، ما

---

(١) ★ أخرجه ابن عبد البر في «الجامع»: ٢٣٨٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٦/ ٨٩) لابن مردويه.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٦٩٦٦، وأحمد: ١٩٠٤٥.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٠٢، ومسلم: ٦٢٠٦، وأحمد: ١٥٧.

وتمامه كما في «صحيح البخاري»: فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى. فنزلت: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥]. وآية الحجاب، قلتُ: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلمهنّ البَرُّ والفاجر، فنزلتْ آية الحجاب، واجتمع نساءُ النبي ﷺ في الغَيرة عليه فقلت لهن: عسى ربُّه إن طلقكنّ أن يُبدِلَه أزواجاً خيراً منكنّ، فنزلت هذه الآية.

(٤) كان يكره الكتابة، ويقول: لا تكتبوا (يعني ما يفتيهم به)؛ فلعله يتغير رأيي، فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم؛ فيحصل للناس بذلك ضرر، وإلا؛ فقد دوَّن «الموطأ».

يتمُّ له به النظرُ في الكتب، وذلك يحصلُ بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو مما هو راجعٌ إليه؛ وهو معنى قول مَن قال: «كان العلمُ في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، ومفاتِحُه بأيدي الرِّجال»، والكتبُ وحدها لا تفيدُ الطالبَ منها شيئاً، دون فَتحِ العلماء، وهو مُشاهد مُعتاد.

والشرط الآخر: أنْ يتحرَّى كُتبَ المتقدِّمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أَقعَد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربةُ والخَبَر:

أما التجربة؛ فهو أمرٌ مشاهدٌ في أيِّ علم كان؛ فالمتأخِّر لا يَبلغُ من الرُّسوخ في علمٍ ما بلغه المتقدِّم، وحَسْبُك من ذلك أهلُ كلِّ علم عمليٍّ أو نظريٍّ، فأعمال المتقدِّمين - في إصْلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أَقْعَد، فتحقُّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقُّق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومَن طالعَ سِيَرهم وأقوالَهم وحكاياتهم؛ أبْصَر العجبَ في هذا المعنى.

وأما الخبر ففي الحديث: «خَيرُ القُرون قَرْني، ثم الذين يَلُونَهم، ثم الذين يَلُونَهم»[1]، وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ كلَّ قرن مع ما بعده كذلك، ورُوي عن النبي ﷺ: «أوَّلُ دِينِكم نبوَّةٌ ورَحمة، ثم مُلك ورَحمة، ثم مُلك وجَبريَّة، ثم مُلك عَضُوض»[2]، ولا يكون هذا إلَّا مع قلة الخير، وتكاثر الشرِّ شيئاً بعد شيء، ويَندرجُ ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس عامٌ إلَّا الذي بعدَه شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أمطَرُ من عام، ولا عامٌ أخصَبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهابُ خِيارِكم وعُلمائِكم، ثم يَحدُثُ قوم يَقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الإسلام ويُثْلَم»[3].

ومعناه موجود في «الصحيح» في قوله: «ولكن يَنتزعُهُ معَ قَبْضِ العلماءِ بعلمهم، فيبقى ناسٌ جُهَّالٌ يُستَفْتَوْنَ فَيفْتُون برأيهم، فيضِلُّون ويُضَلُّون»[4].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٦٥١، ومسلم: ٦٤٧٠، وأحمد: ٤١٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ. بلفظ «خير الناس قرني...».

(٢) ★ أخرجه أحمد: ١٨٤٠٦ بنحوه من حديث حذيفة بإسناد حسن، والدارمي في «السنن»: ٢١٠١، والبزار: ١٢٨٢، والبيهقي: (٨/ ١٥٩) من حديث أبي عبيدة بن الجراح، وأخرجه أبو يعلى: ٨٧٣، والطبراني في «الكبير»: ٣٦٧، من حديث أبي عبيدة ومعاذ بن معاذ ﷺ.

(٣) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ١٨٨، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠٠٧، والطبراني في «الكبير»: ٨٥٥١. قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ٤٣٣) فيه مجالد بن سعيد وقد اختلط.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٠٠، ومسلم: ٦٧٩٦، وأحمد: ٦٥١١، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ.

وقال عليه السلام: «**إنَّ الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بَدَأ؛ فطوبى للغُرباء**»[١]. قيل: مَن الغُرَباء؟ قال: «**النُزَّاع من القبائل**»[٢]، وفي رواية: «**قيل: ومَن الغُرَباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس**»[٣].

وعن أبي إدريسَ الخَوْلاني: «إنَّ للإسلام عُرىً يتعلَّق الناسُ بها، وإنها تُمتلَخ عروةً عروةً»[٤]. وعن بعضهم: «تذهب السنَّةُ سُنَّةً سُنَّةً، كما يذهب الحبل قوَّةً قوَّةً»[٥]، وتلا أبو هريرة رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ الآية [النصر: ١]. ثم قال: «والذي نفسي بيده ليخرجُن من دِين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً»[٦].

وعن عبد الله قال: «أتدرون كيف يُنقص الإسلام؟» قالوا: نعم، كما يُنقص صِبْغُ الثوب، وكما يُنقص سِمَنُ الدابة. فقال عبد الله: «ذلك منه»[٧].

ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣] بكى عمر، فقال له عليه السلام: «**ما يُبكيك؟**» قال: يا رسول الله! إنّا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذا كَمُلَ فلم يكمل شيء قطُّ إلَّا نقص. فقال عليه السلام: «**صدقت**»[٨]. والأخبار هنا كثيرة، وهي تدلُّ على نَقْصِ الدِّين والدنيا، وأعظم ذلك العلم، فهو إذاً في نقص بلا شكّ.

فلذلك صارت كتبُ المتقدِّمين، وكلامُهم وسِيَرُهم؛ أنفعَ لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أيِّ نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العُروة الوُثقى، والوَزَرُ الأحمى[٩]، وبالله تعالى التوفيق.

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٣٧٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه ابن ماجه: ٣٩٨٨، وأحمد وابنه عبد الله: ٣٧٨٤، من حديث عبد الله بن مسعود، وهو صحيح.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٦٣٠ بنحوه، من حديث عمرو بن عوف، وقال حسن صحيح.

(٤) ★ وتمامه: فأول ما يمتلخ منها الحكم، وآخر ما يتملخ منها الصلاة. أخرجه ابن وضاح في «البدع»: ١٧٢. وأخرجه مرفوعاً بنحوه عبد الله بن أحمد في «السنة»: ٦٨٢، والخلال في «السنة»: ١٣٥٥، من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

(٥) ★ القائل هو عبد الله بن محيريز، أخرج ذلك الدارمي في «السنن»: ٩٨، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ١٤٤).

(٦) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ٩٠، والحاكم في «المستدرك»: (٤/ ٥٤١) وصححه ووافقه الذهبي.

(٧) ★ أخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ١٦٣)، والبيهقي في «المدخل»: (٢/ ٢٢٩).

(٨) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٧/ ٨٨)، قال ابن كثير في «التفسير»: (٢/ ١٩) ويشهد لهذا المعنى الحديث الثابت: «إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً...».

(٩) ★ أي: الملجأ الممنوع الذي لا يُقرب.

المقدمة الثالثة عشرة: (كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لا يعتمد عليه)

كلُّ أصلٍ عِلميٍّ يُتخذ إماماً في العمل؛ فلا يخلو إمَّا أن يجريَ به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرمُ منه ركنٌ ولا شرط، أو لا. فإنْ جرى؛ فذلك الأصل صحيح؛ وإلَّا فلا.

وبيانه أنَّ العلم المطلوبَ إنما يُراد ـ بالفَرْض ـ لتقع الأعمال في الوجود على وَفْقِه من غير تخلُّف، كانت الأعمال قلبيَّةً، أو لسانيَّةً، أو من أعمال الجوارح، فإذا جرت في المعتاد على وَفْقِه [من غير تخلُّف]؛ فهو حقيقةُ العلم بالنسبة إليه؛ وإلَّا لم يكن بالنسبة إليه علماً لتخلُّفه، وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله: أنه قد تبيَّن في أصول الدِّين[1] امتناعُ التخلُّف في خَبَر الله تعالى، وخَبَر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناعُ التكليف بما لا يُطاق، وأُلحِقَ به امتناعُ التكليف بما فيه حَرَجٌ خارجٌ عن المعتاد. فإذاً كلُّ أصلٍ شرعيٍّ تخلَّف عن جَريانه على هذه المجاري فلم يطَّرد، ولا استقام بحسْبِها في العادة؛ فليس بأصل يُعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها.

ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري[2] الأساليب والدخول في الأعمال.

فأما فهم الأقوال؛ فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] إنْ حُمل على أنه إخبارٌ، لم يستمرَّ مُخبَرُه؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسْره وإذلاله؛ فلا يمكن أنْ يكون المعنى إلَّا على ما يصدِّقه الواقع ويطَّرد عليه، وهو تقريرُ الحكم الشرعي؛ فعليه يجب أن يُحمل[3]، ومثله قوله سبحانه: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

---

(١) ★ في الأصل: في الأصول الدينية.

(٢) معطوف على الأقوال، والأول معناه أنَّ القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهمُ فيه بين صحيح وغيره، أما الفهم في مجاري الأساليب؛ فإنه يُنظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق.

(٣) كتب بعضُ الفضلاء في التعليق على هذا الموضع أنه «يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين: جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ؛ من الاستعداد، والاتحاد، والثبات»، وقال: «إن التاريخ يشهدُ بأن المسلمين لا يُغلبون على أمرهم ما داموا كذلك».

ولكن هذا يقتضي أموراً قد لا تسلم؛ منها: أنهم يُعْطَوْنَ من ذلك ما لم يُعْطَه النبيُّ ﷺ وأصحابه في حياته، وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة، وانفرادهم في شعب أبي طالب، وإذلال الكثير منهم، وهجرتهم إلى الحبشة، وغيرها. =

إنْ حُمل على أنه تقريرُ حُكمٍ شرعيٍّ؛ استمرَّ وحصلت الفائدة، وإنْ حُمل على أنه إخبارٌ بشأن الوالدات؛ لم تتحكَّم فيه فائدة زائدة[١] على ما عُلم قبل الآية.

وأما مجاري الأساليب؛ فمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَآمَنُوا﴾ إلخ [المائدة: ٩٣]. فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخولَ كلِّ مطعوم، وأنه لا جُناح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملته الخمر؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جَرَيان[٢] الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر؛ لأن الله تعالى لما حرَّم الخمر قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٩٣] فكان هذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذنُ والنهيُ معاً، فلا يمكن للمكلَّف امتثال.

= ومنها: أن تاريخ الحروب الصليبية ـ وكان في عزِّ الإسلام واستمر قروناً ـ كان الأمر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم، والاستيلاء على بيت المقدس، وانكماش دولتهم، وآية: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ إلخ [النور: ٥٥] لا تدل على المعنى الذي يُراد تحميله لهذه الآية، وما في هذه الآية الأخيرة قد أعطيه عليه السلام وأصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم؛ لأن تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كلُّ ما يُراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذي يُراد تحميلها إياه، وأنت ترى أن آية الوعد قَيَّدَتْ الإيمان بعمل الصالحات؛ بخلاف الآية المذكورة؛ فليس فيها إلا مجرَّد الإيمان المقابل للكفر، على خلاف آيات الوعد في القرآن؛ فإنها مقيَّدة بعمل الصالحات، ولا يخفى أنَّ مجرد الإيمان كافٍ في تطبيق حكم أنه لا يتولَّى الكافرُ شؤون المسلم في العقود وغيرها؛ فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه.

(١) لم يقل: «لم يستمر»؛ لأن الاستمرار حاصل على كلا الفهمين، غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة؛ لأنه يكون مجرَّد إخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية، فَلِتَحقُّق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يُرجع إليه في تقرير النفقات وغيرها؛ إلا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره؛ فإنه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلّف خبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة، بل شيء آخر، وهو أنه لم يفد فائدة جديدة، فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة؛ لم تكن معروفة، ثم فرَّع عليه هذا المثال لكان ظاهراً.

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصّاً، وهذا الظاهر ينافيها؛ فلا ينتظم السياق إلا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم، واجتماع النهي والإذن؛ فيكون تكليفاً بما لا يطاق فضلاً عن إهمال السبب في النزول، وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: «كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر؟». فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلخ، يعني: ليس عليهم وِزْر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعدَّوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم، وفضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر، ومعلوم أن النص هو المقدم، ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب، وإن كان هناك أسبابٌ أخرى، كما أشار إليه بقوله: «مع إهمال السبب»، وبقوله: «بعد، وأيضاً؛ فإن الله أخبر» وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له.

ومن هنا خطَّأ عمرُ بن الخطّاب ﷺ مَن تأوّل في الآية أنها عائدةٌ إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: «إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرَّم الله»[١]؛ إذ لا يصحُّ أنْ يُقالَ للمكلَّف: اجتنبْ كذا؛ ويؤكَّد النهيُ بما يقتضي التشديدَ فيه جداً، ثم يقال: فإن فعلتَ فلا جُناح عليك.

وأيضاً؛ فإن الله أخبر أنها تصدُّ عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتُوقِعُ العداوة والبغضاء بين المتحابّين في الله، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي[٢] لقوله: ﴿إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩٣] فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها إذا شُرِبت؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يُطاق.

وأما الدخول في الأعمال؛ فهو العُمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسَلة؛ لأن الأصلَ إذا أدّى القولُ بحَمْله على عُمومه إلى الحَرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً؛ فهو غيرُ جارٍ على استقامة ولا اطّراد؛ فلا يستمرُّ الإطلاق. وهو الأصل أيضاً لكلِّ من تكلَّم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة؛ حتى تقيّدَ بالقيود المقتضية للاطّراد والاستمرار فتصح، وفي ضمنه تدخل أحكام الرُّخَص؛ إذ هو الحاكم فيها، والفارقُ بين ما تدخل الرُّخصة وما لا.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط، بل كثيراً ما تجد خَرم هذا الأصل في أصول المتَّبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفِرَق الضالَّة عن الصراط المستقيم، كما أنه قد يَعتري ذلك في مسائل الاجتهاد المختلَف فيها عند الأئمة المعتَبرين، والشيوخ المتقدِّمين.

وسأُمثِّل لك من ذلك بمسألتين وقعت المذاكرةُ بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداهما: أنه كتب إليَّ بعض شيوخ المغرب[٣]، في فصل يتضمَّن «ما يجب على طالب الآخرة النظرُ فيه والشُّغلُ به». فقال فيه: «وإذا شغله شاغلٌ عن لحظة في صلاته، فَرَّغَ سرَّه منه بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفاً، كما فعله المتّقون».

---

(١) أي: ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقريرَ حرمتها، ولما كان هذا ضمن الوجوه التي يصح أن يبني عمرُ عليها أن التقوى لا تكون إلا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر؛ قال: «ومن هنا»، ولم يجزم فيقول: «ولذلك قال عمر»؛ فتأمل.

★ وأخرج هذا الأثر عبد الرزاق في «المصنف»: ١٧٠٧٦، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٨/ ٣١٥).

(٢) أي: من حيث الكمال؛ كما يفيده كلامه.

(٣) ★ هو ابن القباب كما صرح به الونشريسي في «المعيار المعرب»: (٦/ ٣٨٧).

فاستشكلتُ هذا الكلام، وكتبتُ إليه بأنْ قلتُ [له]: أمّا أنه مطلوبٌ بتفريغ السرِّ منه فصحيح، وأمّا أنَّ تفريغ السرِّ بالخروج عنه واجبٌ فلا أدري ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق؛ لوَجَب على جميع الناس الخروجُ عن ضياعهم، وديارهم، وقُراهم، وأزواجهم، وذُريَّاتهم، وغير ذلك[1] مما يقع لهم به الشغل في الصلاة. وإلى هذا فقد يكون الخروجُ عن المال سبباً للشُّغل في الصلاة، أكثر من شغله بالمال.

وأيضاً؛ فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل؟ فإنّا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال، ولا سيَّما إنْ كان له عيالٌ لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً، ولا يخلوا أكثرُ الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء؛ أفيجبُ على هؤلاء الخروج عمَّا سبَّب لهم الشغلَ في الصلاة؟ هذا ما لا يُفهم، وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة طلبُ مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يُندب إلى الخروج عما شأنُه أنْ يشغله، من مال أو غيره، إنْ أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يُؤثِّر فيه فَقدُهُ تأثيراً يؤدِّي إلى مثل ما فرَّ منه أو أعظم، ثم يُنظر بعدُ في حُكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حالُ صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هذا. انتهى حاصل المسألة.

فلمَّا وصل إليه ذلك، كتب إليَّ بما يقتضي التسليم فيه، وهو صحيح؛ لأن القولَ بإطلاق الخروج عن ذلك كلِّه غيرُ جارٍ في الواقع على استقامة؛ لاختلاف أحوال الناس؛ فلا يصحُّ اعتمادُه أصلاً فقهيّاً ألبتة.

والثانية: مسألةُ الوَرع بالخروج عن الخِلاف[2]؛ فإنَّ كثيراً من المتأخرين يَعدُّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً، وأدخَلوا في المتشابهات المسائل المختلَف فيها.

وما زلتُ منذُ زمان أستَشكِلُه؛ حتى كتبتُ فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جوابٌ بما يَشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أنَّ جمهورَ مسائل الفقه مختلَف فيها[3]

---

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد، وتكليفُ الجميع به تكليفٌ بما لا يطاق، وهو أيضاً مخالفٌ لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات... إلخ؛ فهو جارٍ على غير استقامة.

(٢) ★ انظر في هذه المسألة: «الاعتصام» للمصنف: (١/ ١٦١)، و«المنثور في القواعد» للزركشي: (٢/ ١٢٨).

(٣) جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلّم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدّاً به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أنَّ هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غيرَ معتدٍّ به خلافاً، على أنَّ =

اختلافاً يُعتدُّ به، فيصيرُ إذاً أكثرُ مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلافُ[1] وضع الشريعة.
وأيضاً؛ فقد صار الورعُ من أشدِّ الحَرَج؛ إذ لا تخلو لأحدٍ في الغالب عبادةٌ، ولا معاملةٌ، ولا أمرٌ من أمور التكليف، من خلافٍ يُطلب الخروج عنه، وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضُهم: بأنَّ المراد بأن المختلَف فيه من المتشابه، المختلَفُ فيه اختلافاً دلائلُ أقواله متساوية أو متقاربة، وليس أكثر مسائل الفقه هكذا، بل الموصوفُ بذلك أقلُّها، لمن تأمَّل من محصِّلي موارد[2] التأمُّل؛ وحينئذٍ لا يكون المتشابه منها إلَّا الأقلّ، وأما الورع من حيث ذاتُه، ولو في هذا النوع فقط؛ فشديدٌ مُشِقٌّ، لا يحصِّله إلَّا من وفَّقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه، وقد قال عليه السلام: «حُفّتِ الجنّة بِالمكَارِهِ»[3]، هذا ما أجاب به.

فكتبتُ إليه: بأنَّ ما قرَّرتم من الجواب غيرُ بيِّن؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهدُ إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه. وأمَّا المقلِّد؛ فقد نصَّ صاحبُ هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان مَن أفتاه أفضلَ العلماء المختلِفين.

والعاميُّ ـ في عامَّة أحواله ـ لا يدري مَن الذي دليلُه أقوى من المختلفين، والذي دليلُه أضعف؟ ولا يعلم: هل تساوت أدلَّتُهم أو تقاربت أم لا؟ لأن هذا لا يعرفه إلَّا مَن كان أهلاً للنظر، وليس العاميُّ كذلك، وإنما بُني الإشكالُ على اتقاء الخلاف المعتدّ به، والخلافُ المعتدُّ به موجودٌ في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يُعتدُّ به قليل[4]؛ كالخلاف في المتعة[5]،

= الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذاً؛ فهل بقي بعد هذا أنَّ الورعَ في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقةِ نظر.

(١) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول إضافية. (٢) ★ في (د): مواد.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٨٧، ومسلم: ٧١٣١، وأحمد: ٧٥٣٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أشرنا آنفاً إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقرره في موضعه، وأنَّ القليل هو الذي يُعتد به خلافاً.

(٥) ★ أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريماً مؤبداً بقوله عليه الصلاة والسلام: «قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة».
أخرجه مسلم: ٣٤٢٢، من حديث سَبْرة الجُهني.
وأخرج البخاري: ٥٥٢٣، ومسلم: ٥٠٠٥، وأحمد: ٥٩٢، عن علي بن أبي طالب قال: «نهى رسولُ الله ﷺ عن المتعة عام خيبر، ولحوم الحمر الإنسية».

وربا النِّساء، ومَحاشِّ[١] النِّساء، وما أشبه ذلك.

وأيضاً؛ فتَساوي الأدلَّة[٢] أو تَقارُبها أمر إضافيٌّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرُبَّ دليلَين يكونان عند بعضٍ متساويَيْن أو متقاربَيْن، ولا يكونان كذلك عند بعض؛ فلا يتحصَّل للعاميِّ ضابطٌ يَرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف ممّا لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتّباعُ نظره وحده في ذلك تقليدٌ له وحده، من غير أنْ يخرج عن الخلاف؛ لا سيّما إنْ كان هذا المجتهدُ يدَّعي أنَّ قولَ خصمِه ضعيفٌ لا يُعتَبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهدَ الآخر؛ فلا يزال العاميُّ في حيرة إن اتَّبع هذه الأمور، وهو شديدٌ جدّاً، و«**مَن يُشادّ هذا الدِّينَ يغلبْه**»[٣]، وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبيّن جوابه بعد.

ولا كلام في أنَّ الورعَ شديدٌ في نفسه، كما أنه لا إشكالَ في أنَّ التزام التقوى شديد؛ إلَّا أنَّ شدَّته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدِّين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدِّها عن هواها خاصة. وإذا تأملنا مناطَ المسألة؛ وجدنا الفرقَ بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيِّناً، فإنَّ سائرَ أنواع الورع سهلٌ في الوقوع، وإنْ كان شديداً في مخالفة النَّفس، وورعُ الخروج من الخلاف صعبٌ في الوقوع، قبل النظر في مخالفة النفس؛ فقد تبيَّن مقصودُ السائل بالشِّدَّة والحَرَج، وأنه ليس ما أشرتم إليه. انتهى ما كتبتُ به، وهنا وقف الكلام بيني وبينه.

ومن تأمل هذا التقريرَ؛ عرف أنَّ ما أجاب به هذا الرجلُ لا يطّرد[٤]، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة؛ للزوم الحرج في وقوعه؛ فلا يصحُّ أنْ يُستَندَ إليه، ولا يُجعل أصلاً يُبنى عليه. والأمثلة كثيرة؛ فاحتفظ بهذا الأصل؛ فهو مُفيدٌ جدّاً. وعليه ينبني كثيرٌ من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يُعتبر من وجوه الاشتباه[٥] وما لا يعتبر، وفي أثناء الكتاب مسائل تُحقّقه إن شاء الله.

---

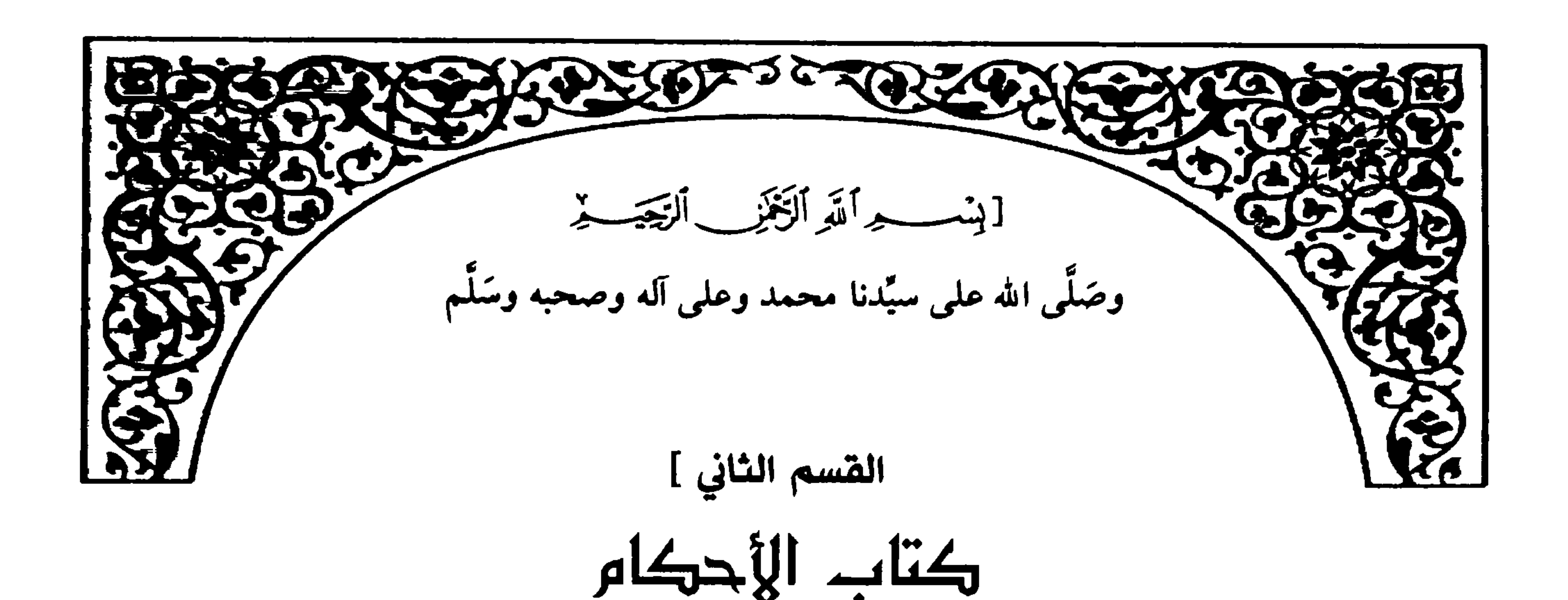
(١) ★ جمع محشّة، أي: الدبر. «القاموس المحيط»: (حشش).

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: «ولا يعلم هل تساوت أدلتهم...» إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتّى الرجوع في ذلك له.

(٣) ★ طرف من حديث أوله: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه...». أخرجه البخاري: ٣٩، وأحمد: ١٠٦٧٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد، وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤدٍّ إلى الحرج.

(٥) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد؛ فلا يلزم عليه الحرج. نعم، سيأتي له أنَّ على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أن يُرجح واحداً منها، ولكنه اعتبر في الترجيح أموراً واضحة لا يَبقى معها اشتباه، كأن يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعمله مثلاً.



[بسم الله الرحمن الرحيم

وصَلَّى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسَلَّم

القسم الثاني]

كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية[1] قسمان: أحدُهما: يرجع إلى خطاب التَّكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع؛ فالأوّل ينحصر في الخمسة[2]؛ فلنتكلَّم على ما يتعلَّق بها من المسائل، وهي جملة:

المسألة الأولى: في المُباح:

المباحُ من حيث هو مباح، لا يكون مطلوبَ الفعل، ولا مطلوبَ الاجتناب، أمَّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور:

---

(١) ★ الحكم لغة: القضاء والمنع، وهو ينقسم إلى أقسام عدة منها: العقلي، والتجريبي، والحسي، واللغوي، والشرعي. والذي يهمنا هو الحكم الشرعي.

فالحكم الشرعي عند الأصوليين: هو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وينقسم إلى قسمين:

١ ـ حكم تكليفي: وهو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً.

٢ ـ حكم وضعي: وهو خطاب الشرع المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو صحيحاً أو فاسداً، أو عزيمة أو رخصة.

أما الحكم الشرعي عند الفقهاء: فهو أثر خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣٣٣)، و«شرح مختصر الروضة»: (١/ ٢٤٧).

(٢) ★ كون الحكم الشرعي ينقسم إلى هذه الأقسام الخمسة التي سيذكرها المصنف؛ فهذا عند الجمهور، أما الحنفية فقد قسّموا الحكم التكليفي إلى سبعة أقسام: وهي: الفرض، والإيجاب، والتحريم، والكراهة التحريمية، والكراهة التنزيهية، والندب، والإباحة.

انظر: «تيسير التحرير»: (٢/ ٣٧٨)، و«كشف الأسرار»: (٢/ ٣٠٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٩٤).

أحدها: أنَّ المباح عند الشارع، هو المخيَّر فيه بين الفعل والتَّرك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على التَّرك؛ فإذا تحقَّق الاستواء شرعاً والتَّخييرُ؛ لم يُتصوَّر أن يكون التاركُ به مطيعاً؛ لعدم تعلُّق الطلب بالتَّرك؛ فإنَّ الطاعة لا تكون إلَّا مع الطَّلب، ولا طلب؛ فلا طاعة.

والثاني: أنَّ المباحَ مساوٍ للواجب والمندوب، في أنَّ كلَّ واحد منهما غيرُ مطلوب التَّرك، فكما يستحيلُ أنْ يكون تاركُ الواجب والمندوب مطيعاً بتركه شرعاً؛ لكون الشارع لم يطلب التَّرك فيهما، كذلك يستحيلُ أنْ يكون تاركُ المباح مطيعاً شرعاً.

لا يقال: إنَّ الواجبَ والمندوبَ يُفارقان المباح، بأنهما مطلوبا الفعل؛ فقد قام المُعارضُ لطلب الترك، وليس المباح كذلك؛ فإنّه لا مُعارض لطلب الترك فيه؛ لأنّا نقول: كذلك المباح؛ فيه مُعارضٌ لطلب التَّرك، وهو التخيير في التَّرك؛ فيستحيلُ الجمعُ بين طلب التَّرك عيناً، وبين التخيير فيه.

والثالث: أنّه إذا تقرَّر استواءُ الفعل والتَّرك في المباح، شرعاً، فلو جاز أنْ يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه؛ جاز أنْ يكون فاعله مطيعاً بفعله؛ من حيث كانا مستويَيْن بالنسبة إليه. وهذا غيرُ صحيحٍ باتّفاق، ولا معقولٌ في نفسه[١].

والرابع: إجماعُ المسلمين على أنَّ ناذِرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاءُ بنذره، بأنْ يترك ذلك المباح، وأنّه كنذْرِ[٢] فعله. وفي الحديث[٣]: «مَنْ نَذَرَ أنْ يُطيعَ الله فليُطِعْه»[٤]، فلو كان تركُ المباح طاعةً للزم بالنَّذْر، لكنه غيرُ لازم؛ فدلَّ على أنه ليس بطاعة.

وفي الحديث: «أنَّ رجلاً نَذَرَ أنْ يصومَ قائماً ولا يستظِلّ، فأمَره رسولُ الله ﷺ أنْ يجلسَ، وأنْ يستظلَّ، ويُتمَّ صومه»[٥]. قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعةً، ويترك ما كان لله معصيةً؛ فجعل[٦] نذر ترك المباح معصيةً كما ترى.

---

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض.

(٢) ★ في الأصل: كناذر.

(٣) هو تمام الدليل، ومحصّله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث، وقد أجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذْرُه لغْوٌ؛ فلو كان تركه طاعة وداخلاً فيما يُطلب بالحديث الوفاءُ به؛ لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به.

(٤) ★ وتمامه: «ومَن نذرَ أن يعصِيَه فلا يعصِه» أخرجه البخاري: ٦٧٠٠، وأحمد: ٢٤٠٧٥، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٦٧٠٤، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) حمل المؤلفُ كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستقلال؛ فقال ما قال، ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أنَّ الفعل نفسه تعذيبٌ للنفس، وهو حرام، حيث يقولك «إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني»؛ فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح.
قلت: وعبارة مالك في «الموطأ»: (٢/ ٢٩).

والخامس: أنّه لو كان تاركُ المباح مطيعاً بتركه ـ وقد فرضنا[(١)] أنَّ تركه وفعله عند الشارع سواء ـ لكان أرفعَ درجةً في الآخرة ممَّن فعله، وهذا باطل قطعاً؛ فإنَّ القاعدةَ المتفق عليها[(٢)] أنَّ الدرجات في الآخرة مترتِّبة على أمر[(٣)] الدنيا. فإذا تحقَّق الاستواء في جميع الطاعات تحقق الاستواء في: الدَّرجات، وفعلُ المباح وتركُهُ في نظر الشارع متساويان، فيلزم تساوي درجتَي الفاعل والتارك إذا[(٤)] فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض[(٥)] أنَّ التاركَ مطيعٌ دون الفاعل؛ فيلزم أنْ يكون أرفعَ درجةً منه. هذا خلْفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة، اللهم إلَّا أن يَظلم[(٦)] الإنسان فيؤجر على ذلك، وإن لم يُطع[(٧)]؛ فلا كلام في هذا.

والسادس: أنّه لو كان تركُ المباح طاعة، للزم رفعُ المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع، ولا يخالف في هذا الكعبيُّ[(٨)]؛ لأنه إنما نَفاه[(٩)] بالنظر إلى ما يَستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو بالنَّظر إلى ذات الفعل؛ لا بالنَّظر إلى ما يستلزم.

---

(١) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل، وسيذكره في بيان بطلان اللازم؛ فيقول: وفعل المباح وتركه... إلخ.

(٢) من أين هذه القاعدة، وقد قالوا: إنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وأنَّ أمورَ الثواب ليست في التقدير؛ إلا بمجرد الفضل لا بالوزن؟ فالله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾؛ فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات، وأحدهما أرفعُ من الآخر منزلة، بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة؛ لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال؛ فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات.

(٣) ★ في (د): منزَّلة على أمور. (٤) ★ في (د): وإذا.

(٥) ملخص الدَّليل: أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك؛ للزم أن يكون أرفع درجة ممن فعله، واللازم باطل؛ لأنهما متساويان في الدرجة، فما أدَّى إليه وهو المقدم باطل؛ فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل، والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذلك.

(٦) أي: نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح، ثم يدعي أنه يؤجر على ذلك، أي: وهذا لا يقول به أحد.

(٧) مقابل قوله: «أولاً مطيعاً» بتركه أي: وإن لم يكن مطيعاً بالترك؛ فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب، يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه.

(٨) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة.

★ والكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة تسمى «الكعبية». ولد سنة (٢٧٣هـ)، وتوفي ببلخ سنة (٣١٩هـ). انظر: «الأعلام»: (٤/ ٦٥)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ٢٥٥).

(٩) هنا جزم بالحصر، وسيأتي له جعله استظهاراً فقط.

وأيضاً؛ فإنما قال الكعبيُّ ما قال بالنَّظر إلى فعل المباح؛ لأنه مستلزمٌ تركَ حرام، بخلافه بالنَّظر إلى تَركِه؛ إذ لا يستلزم تركُه فعلَ واجبٍ فيكونَ واجباً، ولا فعلَ مندوبٍ فيكونَ مندوباً. فثبت أنَّ القول بذلك يُؤدِّي إلى رفع المباح بإطلاق، وذلك باطل [باتِّفاق].

والسابع: أنَّ التَّركَ عند المحقِّقين فعلٌ من الأفعال الداخلة تحت الاختيار؛ فترك المباح إذاً فعلُ مباح[1]، وأيضاً؛ القاعدة: أنَّ الأحكام إنما تتعلَّق بالأفعال أو بالتروك بالمقاصد[2]، حسبما يأتي إن شاء الله، وذلك يستلزم رجوع[3] الترك إلى الاختيار كالفعل، فإنْ جاز أن يكون تاركُ المباح مُطيعاً بنفس التَّرك؛ جاز أنْ يكون فاعلُه مُطيعاً، وذلك تناقضٌ[4] محال.

فإنْ قيل: هذا كلُّه معارَضٌ بأمور:

أحدها: أنَّ فعلَ المباح سببٌ في مَضارَّ كثيرة:

منها: أنّ فيه اشتغالاً عما هو الأهمُّ في الدنيا، من العمل بنوافل الخيرات، وصدّاً عن كثيرٍ من الطاعات.

ومنها: أنه سببٌ في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلةٌ إلى الممنوعات؛ لأنَّ التمتُّع بالدنيا له ضَرَاوة كضَراوة الخمر، وبعضُها يجرُّ إلى بعض، إلى أنْ تَهوي بصاحبها في المهلكة[5]، والعياذ بالله.

ومنها: أنَّ الشَّرع قد جاء بذمِّ الدنيا، والتمتُّع بلذَّاتها؛ كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] وقوله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [هود: ١٥]. وفي الحديث: «إنَّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم أن تُفْتَح عليكم الدُّنيا كما فُتِحَتْ على مَن كان قَبْلَكم»[6] الحديث. وفيه: «إنَّ مما يُنبِتُ الربيعُ ما يَقتلُ حَبَطاً أو يُلِمّ»[7]. وذلك كثير شهيرٌ في الكتاب والسُّنّة، وهو كافٍ في طلب ترك المباح؛ لأنه أمر دنيويٌّ، لا يتعلَّق بالآخرة من حيث هو مباح.

---

(١) وإذاً؛ فليس بمطلوب، وهو مُدَّعانا.

(٢) أي: مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام، وهي حفظ الضروريات والحاجيات؛ فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة، وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة حتى يُطلب تركه وفعله؟

(٣) حتى صحَّ أن تُعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام.

(٤) لأنه يقتضي أنْ يكون الشيءُ مقصودَ الفعل للشارع لحفظ المصلحة، ومقصودَ الترك له أيضاً لحفظها، حتى تعلق بكلٍّ منهما حكمه، وهو طلب الفعل والترك؛ فيعدُّ المكلف مطيعاً بهما.

(٥) ★ في الأصل: الهلكة.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٤٦٥، ومسلم: ٢٤٢٣، وأحمد: ١١١٥٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٧) ★ جزء من الحديث السابق.

ومنها: ما فيه من التعرُّض لطول الحساب في الآخرة، وقد جاء: أنَّ «حلالها حِساب، وحَرامها عذاب»[١]، وعن بعضهم: «اعزِلوا عنّي حِسابَها»[٢]؛ حين أُتي بشيء يتناوله. والعاقلُ يعلم أنَّ طول الحساب نوعٌ من العذاب، وأنَّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد، والمباح صادٌّ عن ذلك؛ فإذاً تركه أفضل شرعاً، فهو طاعة، فترك المباح طاعة.

فالجواب أنَّ كونه سبباً في مضارَّ لا دليلَ فيه؛ من أوجه:

أحدها: أنَّ الكلام في أصل المسألة، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطَّرفَيْن، ولم يُتكلَّم فيما إذا كان ذَريعةً إلى أمر آخر، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع؛ صار ممنوعاً من باب سَدِّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً، وعلى هذا يتنزَّل قولُ من قال: «كنَّا نَدَعُ ما لا بأس به[٣]، حَذراً لما به البأس». وروي مرفوعاً[٤].

وكذلك كلُّ ما جاء من هذا الباب؛ فذمُّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تَصير ذَريعةً إلى تعطيل التكاليف، وأيضاً[٥]؛ فقد يتعلَّق بالمباح ـ في سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه ـ ما يَصير به غيرَ مباح؛ كالمال[٦] إذا لم تُؤَدَّ زكاتُهُ، والخيل[٦] إذا رَبَطها[٧] تعفّفاً، ولكن نسيَ حقَّ الله في رقابها، وما أشبه ذلك.

والثاني: أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة؛ فليس تركُه أفضلَ بإطلاق؛ بل هو ثلاثة أقسام:

قسم يكون ذريعةً إلى منهيٍّ عنه؛ فيكون من تلك الجهة مطلوبَ الترك.

---

(١) ★ أخرجه الديلمي في «مسند الفردوس»: ٨١٩٢، عن ابن عباس مرفوعاً، وابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا»: ١٧، ومن طريقه البيهقي في «الشعب»: ١٠٦٢٢ عن علي موقوفاً.

قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٣/ ١٧٢) عن حديث ابن عباس لم أجده مرفوعاً، وقال عن حديث علي إسناده منقطع.

(٢) ★ القائل: هو عمر بن الخطاب ﷺ، وذلك أنه أتي بشربة عسل فذاقها، فإذا ماء وعسل، فقال: «اعزلوا عني حسابها، أعزلوا عني مؤنتها». أخرجه أحمد في «الزهد» ص١١٩، وابن المبارك في «الزهد»: ٦١٨، وأبو داود في «الزهد»: ٩٤.

(٣) أي: ما لا بأس به في ذاته؛ حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٢٤٥١، وابن ماجه: ٤٢١٥، من حديث عطية السعدي ﷺ، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٦٣٢٠.

(٥) أعم مما قبله الخاص بالذريعة، أي: باللواحق.

(٦) المثالان من نوع واحد، والظاهر أنهما من أمثلة المقارن، ويصح أن يكونا من اللواحق.

(٧) ★ في الأصل: إذا ارتبطها.

وقسم يكون ذريعةً إلى مأمور به، كالمستعان به على أمر أُخرويٍّ، ففي الحديث: **«نِعمَ المالُ الصَّالحُ للرجل الصَّالح»**[١]، وفيه: **«ذهبَ أهلُ الدُّثُور بالأجُور والدَّرجاتِ العُلا والنَّعيم المُقيم ـ إلى أن قال ـ ذلك فضلُ الله يُؤتيه من يشاء»**[٢]؛ بل قد جاء أنَّ في مُجامعة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته[٣]؛ لأنه يُكَفُّ به عن الحرام، وذلك في الشريعة كثير؛ لأنها لمَّا كانت وسائلَ إلى مأمور به؛ كان لها حكم ما تُوسِّل بها إليه.

وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء؛ فهو المباح المُطْلَق، وعلى الجملة فإذا فُرض ذريعةً إلى غيره؛ فحُكمه حُكم ذلك الغير، وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إنَّ تركَ المباح طاعة على الإطلاق؛ لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو مُعارَضٌ بمثله. فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأنَّ كلَّ مباحٍ تركُ حرام[٤]. ألا ترى أنّه تركَ المحرماتِ كلّها عند فعل المباح؛ فقد شغَلَ النفسَ به عن جميعها، وهذا الثاني أولى[٥]؛ لأنَّ الكُلِّيَّة هنا تصحُّ، ولا يصحُّ أنْ يقال: كلُّ مباح وسيلةٌ إلى محرَّم أو منهيٍّ عنه بإطلاق؛ فظهر أنَّ ما اعتُرِض به لا يَنهضُ دليلاً على أنَّ تركَ المباح طاعة.

وأما قوله: «إنه سبب في طُول الحساب»؛ فجوابه من أوجه:

أحدها: أنَّ فاعل المباح إنْ كان يُحاسَب عليه؛ لزم أنْ يكون التَّاركُ محاسَباً على تركه، من حيث كان التركُ فعلاً، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً، وإذ ذاك يتناقضُ الأمرُ على فرض المباح، وذلك محال؛ فما أدّى إليه مثله.

وأيضاً؛ فإنّه إذا تمسّك بأنَّ حلالَها حِسابٌ، ثم قضَى بأنَّ التارك لا يُحاسب، مع أنه آت بحلال، وهو التَّرك؛ فقد صار الحلالُ سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له؛ لأنّ طولَ الحسابِ إنما نِيط به من جهة كوْنه حلالاً بالفرْض، وهذا تناقضٌ من القول.

والثاني: أنَّ الحسابَ إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك؛ لزم أنْ يُطلب تركُ الطاعات، من

---

(١) ★ أخرجه أحمد: ١٧٧٦٣، وابن حبان: ٣٢١٠، والبخاري في «الأدب المفرد»: ٢٩٩، من حديث عمرو بن العاص ﷺ، وإسناده صحيح.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ١٣٤٧، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٢٩، من حديث أبي ذر الغفاري ﷺ، وسيأتي نصه ص٢٧٩.

(٤) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب، فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!

(٥) أي: إن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض؛ لأنه كلي بخلاف أصل الدليل.

حيث كانت مسؤولاً عنها كلِّها، فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشَّريعة، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك، وكذلك سائر المكلَّفين.

لا يقال: إنَّ الطاعاتِ يعارِض طلبَ تَرْكها طلبُها؛ لأنّا نقول: كذلك المباح، يعارِض طلبَ تَرْكه التخييرُ فيه، وأنَّ فعلَه وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة.

والثالث: أنَّ ما ذُكر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال: إنّه راجعٌ إلى أمر خارج عن نفس المباح، فإنَّ المباحَ هو أكل كذا مثلاً، وله مقدِّمات، وشروط، ولواحق لا بدَّ من مراعاتها، فإذا رُوعيَتْ صار الأكل مباحاً، وإن لم تُراعَ؛ كان التسبُّب والتناولُ غيرَ مباح.

وعلى الجُملة؛ فالمباح ـ كغيره من الأفعال ـ له أركان، وشروط، وموانع، ولواحق تُراعى، والترك في هذا كلِّه كالفعل، فكما أنّه إذا تسبَّب للفعل كان تسبُّبه مسؤولاً عنه، كذلك إذا تسبَّب إلى التَّرك كان مسؤولاً عنه.

ولا يقال: إنَّ الفعلَ كثيرُ الشروط والموانع، ومفتقرٌ إلى أركان، بخلاف الترك؛ فإنَّ ذلك فيه قليل، وقد يكفي مجرَّدُ القصد إلى التَّرك.

لأنّا نقول: حقيقةُ المباح إنما تنشأ بمقدّمات؛ كان فعلاً أو تركاً، ولو بمجرّد القصد، وأيضاً؛ فإنّ الحقوقَ تتعلَّقُ بالترك كما تتعلَّق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الآدميّين، أو منهما جميعاً، يدلُّ عليه قوله ﷺ: «**إنَّ لنفسِك عليك حَقّاً، ولأهلِكَ عليك حَقّاً؛ فأعطِ كلَّ ذي حَقٍّ حقَّه**»[١].

وتأمّل حديثَ سلمانَ وأبي الدرداء[٢] رضي الله عنهما، يبيّن لك هو وما في معناه أنّ الفعلَ والترك ـ في المباح على الخصوص ـ لا فرق بينهما من هذا الوجه، فالحساب يتعلَّقُ بطريق التَّرْك كما يتعلَّق بطريق الفعل، وإذا كان الأمر كذلك؛ ثبت أنَّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح؛ فالفعل والترك سواء، وإنْ كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً؛ فالفعل والترك أيضاً سواء.

وأيضاً؛ إنْ كان في المباح ما يقتضي التَّرك؛ ففيه ما يقتضي عدم الترك؛ لأنّه من جُملة ما امتنَّ اللهُ به على عباده، ألاَ ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: ١٠] إلى

---

(١) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ١٩٦٨، من حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه.

(٢) هو هذا الحديث بعينه، غايته أنه ينقصه في أوله قوله: «إن لربك عليك حقّاً».

قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا﴾، إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]. . . إلى غير ذلك من الآيات التي نُصَّ فيها على الامتنان بالنِّعَم، وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكرِ عليها، وإذا كان هكذا؛ فالتَّرك له قصداً يُسأل عنه: لِم تركتَه؟ ولأيِّ وجهٍ أعرضتَ عنه؟ وما منعك من تناول ما أُحِلَّ لك؟ فالسؤال حاصل في الطَّرفَيْن، وسيأتي لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله[1].

وهذه الأجوبةُ أكثرُها جَدَليٌّ، والصواب في الجواب أنَّ تناولَ المباح لا يصحُّ أنْ يكون صاحبَه مُحاسَباً عليه بإطلاق، وإنما يحاسَبُ على التقصير في الشكر عليه؛ إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعانة به على التكليفات، فمن حاسَب نفسه في ذلك وعمل على ما أُمر به فقد شكر نِعَمَ الله، وفي ذلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢] أي: لا تَبِعَة فيها، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧ ـ ٨] وفسّره النبي عليه السلام بأنه العَرْضُ[2]، لا الحساب الذي فيه مناقشةٌ وعذاب، وإلَّا؛ لم تكُن النِّعَمُ المباحةُ خالصةً للمؤمنين يوم القيامة، وإليه يرجع قولُه تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ الآية [الأعراف: ٦] أعني: سؤال المرسلين، ويحقِّقه أحوالُ السلف في تناول المباحات، كما سيُذكر على إثر هذا.

والثاني من الأمور المعارضة: أنَّ ما تقدَّم مخالفٌ لما كان عليه السلفُ الصالحُ من الصحابة والتابعين، والعلماء المتَّقين؛ فإنهم تورَّعوا عن المباحات كثيراً، وذلك منقول عنهم تواتراً؛ كترك الترفُّه في المطعَم، والمشرَب، والمركَب، والمسكَن، وأعرقُهم في ذلك عمرُ بنُ الخطاب، وأبو ذَرٍّ، وسَلمانُ، وأبو عبيدة بنُ الجرّاح، وعليُّ بنُ أبي طالب وعمّارٌ، وغيرُهم ﷺ، وانظر إلى ما حكاه ابنُ حبيب[3] في كتاب «الجهاد»، وكذلك الداودي[4] في كتاب «الأموال»؛ ففيه

---

(١) انظر: (١/١٣٨).

(٢) ★ أخرج ذلك البخاري: ٤٩٣٩، ومسلم: ٧٢٢٦، وأحمد: ٢٤٢٠٠، من حديث عائشة ﵂.

(٣) ★ابن حبيب: شيخ المالكية بإفريقية، وقاضي طرابلس الغرب، أبو الأسود موسى بن عبد الرحمن بن حبيب الإفريقي القطان، أخذ عن محمد بن سحنون وغيره، توفي سنة (٣٠٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٤/٢٢٦)، و«الديباج المذهب»: (٢/٣٣٦).

(٤) ★ هو أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي، أصله من المسيلة وقيل من بسكرة، كان بطرابلس ثم انتقل إلى =

الشفاء، ومحصولُه أنهم تركوا المباحَ من حيث هو مباح، ولو كان تركُ المباح غيرَ طاعة؛ لما فعلوه.

والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها: أنَّ هذه أوّلاً حكاياتُ أحوال، فالاحتجاجُ بمجرَّدها من غير نظرٍ فيها لا يُجدي؛ إذ لا يلزم أنْ يكون تركُهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً؛ لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد، وسيأتي[١] ـ إن شاء الله ـ أنَّ حكايات الأحوال بمجرّدها غيرُ مفيدة في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارَضة بمثلها في النقيض، فقد كان عليه السلام يحبّ الحَلواء والعسل[٢]، ويأكل اللحم، ويختصّ بالذراع، وكانت تعجبه[٣]، وكان يُستعذَبُ له الماء[٤]، ويُنقع له الزَّبيبُ والتمر[٥]، ويتطيَّبُ بالمسك[٦]، ويحبُّ النساءَ[٧].

وأيضاً؛ فقد جاء كثيرٌ من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتَّقين، بحيث يقتضي أنَّ الترك عندهم كان غيرَ مطلوب، والقطعُ أنه لو كان مطلوبَ التَّرك عندهم شرعاً؛ لبادروا إليه مبادرتهم لكلِّ نافلة وبِرٍّ، ونَيْلِ منزلةٍ ودرجة؛ إذ لم يبادر أحدٌ من الخَلْق إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن ـ ممن قرُب عهده أو بعُد ـ في رِفْده[٨] وماله مشاركتَهم، يَعلم ذلك مَن طالع سِيَرهم، ومع ذلك؛ فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً، ولو كان مطلوباً لعلموه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه من غير استثناء؛ لكنهم لم يفعلوا، فدلَّ ذلك على أنّه عندهم غيرُ مطلوب، بل قد أراد بعضهم أنْ يترك شيئاً من المباحات فنُهوا عن ذلك، وأدلَّةُ هذه الجملة

= تلمسان، له عدة مؤلفات منها: «القاضي في شرح الموطأ»، و«الواعي في الفقه»، و«النصيحة في شرح البخاري»، و«الأموال» وغير ذلك. توفي سنة (٤٠٢هـ) بتلمسان. «ترتيب المدارك»: (١/ ٤٩٧).

(١) ★ انظر: (١/ ٥٥٢).

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٤٣١، ومسلم: ٣٦٧٩، وأحمد: ٢٤٣١٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٤٠، ومسلم: ٤٨٠، وأحمد: ٩٦٢٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥٦١١، ومسلم: ٢٣١٥، وأحمد: ١٢٤٣٨، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٩٧، ومسلم: ٥٢٣٤، وأحمد: ١٦٠٦٢، من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٢٧٠، ومسلم: ٢٨٤٢، وأحمد: ٢٥٤٢١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٧) ★ أخرجه النسائي: ٣٩٣٩، أحمد: ١٢٢٩٣، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وإسناده حسن.

(٨) ★ الرِّفْد: العطاء والصِّلة. «مختار الصحاح»: (وفد).

كثيرةٌ، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر والغنى[١] في «مقدّمات ابن رشد»[٢].

والثالث[٣]: إذا[٤] ثبت أنهم تركوا منه شيئاً، طلباً للثواب على تركه؛ فذلك لا مِن جهة أنه مباحٌ فقط، للأدلَّة المتقدمة؛ بل لأمور خارجة ـ وذلك غيرُ قادح في كونه غيرَ مطلوبِ التَّرك ـ:

منها: أنّهم تركوه من حيث هو مانعٌ من عبادات، وحائلٌ دون خيرات، فيُترك ليمكن الإتيان بما يُثاب عليه، من باب التوصُّل إلى ما هو مطلوب، كما كانت عائشةُ ﵂ يأتيها المالُ العظيم الذي يمكنها به التوسُّع في المباح، فتتصدَّق به، وتُفطر على أقلِّ ما يقوم به العيش، ولم يكن تركها التوسّع من حيث كان الترك مطلوباً، وهذا هو محلُّ النزاع.

ومنها: أنَّ بعضَ المباحات قد يكون مُورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحَميدة؛ فيتركُ المباح لما يؤدِّيه إليه، كما جاء: أنَّ عمرَ بنَ الخطاب ﵁ لما عَذَلوه في رُكُوبه الحمارَ في مَسيرِه إلى الشام أُتي بفرس، فلمَّا ركبه فهَمْلَج[٥] تحته؛ أخبر أنّه أحسَّ من نفسه؛ فنزل عنه، ورجع إلى حماره، وكما جاء في حديث الخَميصة ذات العَلَم، حين لبسها النبيُّ ﷺ، فأخبرهم أنّه نظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يَفْتِنه[٦]، وهو المعصوم ﷺ، ولكنّه علَّم أمَّته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يُكره، وكذلك قد يكون المباحُ وسيلة إلى ممنوع؛ فيُترك من حيث هو وسيلة، كما قيل: «إني لأدَعُ بيني وبين الحرام

---

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفَين إلّا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما، وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم؛ فلا محل للاعتراض الذي أورد هاهنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة، وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح، وسيأتي للمؤلف ـ في التعارض والترجيح آخر الكتاب ـ بحث جيد في هذا المعنى.

(٢) ★ ابن رشد: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، قاضي الجماعة بقرطبة، من أعيان المالكية، وهو جد الفيلسوف الفقيه ابن رشد صاحب «بداية المجتهد»، من تصانيفه: «المقدمات»، و«البيان والتحصيل»، و«اختصار المبسوطة»، واختصار «مشكل الآثار للطحاوي» توفي سنة (٥٢٠هـ). «سير أعلام النبلاء»: (١٩/٥٠٢)، و«شجرة النور الزكية»: (١/١٢٩).

(٣) يُنظر وجه الفرق بينه وبين الأول، غير الإجمال والتفصيل في المقاصد؛ إلا أن يقال: إنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجردها؛ فلا بد من عرضها على قواعد الشرع، ويكون قوله: «لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد»، وهي ما فصَّلها هنا ليس محل القصد فيما سبق.

(٤) في الأصل: أنه إذا.

(٥) ★ هملج: البرذون هملجة، أي: مشى مشية سهلة في سرعة. «المصباح المنير»: (هملج).

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٧٣، ومسلم: ١٢٣٩، وأحمد: ٢٤٠٨٧، من حديث عائشة ﵂.

سُترَةً من الحلال، ولا أحرّمها»[1]. وفي الحديث «لا يبلغ الرجلُ دَرَجَةَ المتَّقين حتى يدعَ ما لا بأس به، حَذَراً لما به البأس»[2]. وهذا بمثابة مَن يعلم أنّه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانية؛ نظر إلى محرَّم، أو تكلَّم فيما لا يعنيه، أو نحوه.

ومنها: أنّه قد يَترِكُ بعضُ الناس ما يَظهر لغيرِه أنّه مباح، إذا تخيَّل فيه إشكالاً وشُبهةً، ولم يتخلَّص له حِلُّه، وهذا موضعٌ مطلوبُ التَّرك على الجملة بلا خلاف. كقوله: «كنّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس»، ولم يتركوا كلَّ ما لا بأس به، وإنّما تركوا ما خشُوا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

ومنها: أنّه قد يَترك المباحَ لأنّه لم تحضره نيّةٌ في تناوله، إمّا للعَون به على طاعة الله، وإما لأنه[3] يُحبُّ أن يكون عمله كلُّه خالصاً لله، لا يَلْوي فيه على حظِّ نفسه من حيث هي طالبة له؛ فإنَّ مِن خاصَّة عبادِ الله مَن لا يحبُّ أنْ يتناول مباحاً[4] لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قَصْدَ عبادةٍ، أو عوناً على عبادة، أو يكون أَخْذُه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ؛ لأن الأوّل نوعٌ من الشكر بخلاف الثاني، ومِن ذلك أنْ يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما، فإنّه ـ إذا كان لغير حاجة ـ مباحٌ؛ كأكل بعض الفواكه، فيدعُ التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البِنْيَة، والعَون على الطاعة. وهذه كلُّها أغراضٌ صحيحة، منقولة عن السلف، وغيرُ قادحة في مسألتنا.

ومنها: أنْ يكون التاركُ مأخوذَ الكُلِّيَّة في عبادة: من علم أو تفكُّر أو عمل مما يتعلَّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلذُّ بمباح، ولا يَنْحاشُ[5] قلبه إليه، ولا يُلقي إليه بالاً، وهذا وإن كان

---

(١) ★ أخرجه أحمد في «الورع» ص٥٠، عن ابن عمر موقوفاً، وبنحوه أبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ٨٤) عن ميمون بن مهران مقطوعاً.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ٢٤٥١، وابن ماجه: ٤٢١٥، من حديث عطية السعدي ﷺ، قال الترمذي: حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٦٣٢٠.

(٣) يُغاير ما قبله في أن هذا دائماً لا يكون عمله لا لأحد هذه الأمور: أن تحضره نيّة عبادة، أو عون ما على عبادة، أو أخذه له من جهة الإذن؛ فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور، ولعل الأخير يدعو إلى الترك في بعض الأحيان، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت؛ فيُوكل هذا لأهله، أما الأول؛ فإنه قد يتفق أن يتركه؛ لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة، ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول.

(٤) ★ في الأصل: يتناول المباح مباحاً.

(٥) ★ أي: لا يكترث. «مقاييس اللغة»: (حوش).

قليلاً؛ فالتركُ على هذا الوجه يُشبه الغفلةَ عن المتروك، والغفلةُ عن تناول المباح ليس بطاعة، بل هو في طاعة بما اشتغل به، وقد نُقل مثل هذا عن عائشة ﵂ حين أُتيت بمال عظيم فقسّمته، ولم تُبق لنفسها شيئاً؛ فعُوتبت على تركها نفسَها دون شيء. فقالت: «لا تُعنّيني[1]، لو كنت ذكّرتني لفعلت»[2]، ويتّفقُ مثلُ هذا للصوفية، وكذلك إذا تركَ المباحَ لعدم قيام النفس له[3]، هو في حكم المغفول عنه.

ومنها: أنّه قد يَرى بعضَ ما يتناوله من المباح إسرافاً، والإسرافُ مذموم، وليس في الإسراف حدٌّ يوقَفُ دونه كما في الإقتار؛ فيكون التوسُّط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين؛ فيرى الإنسانُ بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف؛ فيتركه لذلك، ويَظنُّ مَن يراه ممن ليس ذلك إسْرافاً في حقِّه أنّه تاركٌ للمباح، ولا يكونُ كما ظنَّ؛ فكلُّ أحدٍ فيه فقيهُ نفسه.

والحاصلُ أنّ التفقُّه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه، والعمل على ذلك مطلوب، وهو شرطٌ من شروط تناول المباح، ولا يصير بذلك المباحُ مطلوبَ التَّرك، ولا مطلوبَ الفعل؛ كدخول المسجد[4] لأمرٍ مُباح، هو مباح، ومن شرطه أنْ لا يكون جُنُباً؛ والنوافلُ من شرطها الطهارة، وذلك واجب، ولا يصير دخولُ المسجد ولا النافلةُ بسبب ذلك واجبَيْن؛ فكذلك هنا تناولُ المباح مشروطٌ بترك الإسراف، ولا يصير ذمُّ الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً.

وإذا تأمّلتَ الحكاياتِ في ترك بعض المباحات عمّن تَقدَّم؛ فلا تعدو هذه الوجوه، وعند ذلك لا تكونُ فيها معارضةٌ لما تقدَّم، والله أعلم.

والثالث من الأمور المعارضة: ما ثبت من فضيلة الزُّهد في الدنيا، وترك لذَّاتها وشَهَواتها، وهو ما اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً، وذمِّ تاركه على الجملة، حتى قال الفُضيل بنُ عياض: «جُعِل الشرُّ كلُّه في بيت؛ وجُعِل مفتاحُه حبُّ الدنيا، وجُعِل الخيرُ كلُّه في بيت؛ وجُعِل مفتاحُه الزُّهد»[5]. وقال الكتّاني الصوفي: «الشيءُ الذي لم يُخالِف فيه كوفيٌّ، ولا مدنيٌّ، ولا عراقيٌّ،

---

(١) ★ لا تُعنّيني؛ أي: لا تعترضيني. انظر: «لسان العرب»: (عنن).

(٢) ★ أخرجه ابن سعد في «الطبقات»: (٨/ ٦٧)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٢/ ٤٧)، والحاكم في «المستدرك»: (٤/ ١٣).

(٣) ★ كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تُقبل عليها ولا تتلذّذ بها، وإن كان الغير على خلاف ذلك.

(٤) تنظير لا تمثيل.

(٥) ★ أخرجه ابن أبي الدُّنيا في «ذم الدُّنيا»: ٢٩٠، وفي «الزهد»: ٢٧٩، والبيهقي في «الزهد»: ٢٥٥ بإسنادهم إلى الفضيل.

ولا شاميٌّ، الزهدُ في الدنيا، وسخاوةُ النفس، والنَّصيحةُ للخَلْق». قال القُشَيْري[١]: يعني: أنَّ هذه الأشياء لا يقولُ أحدٌ إنها غيرُ محمودة.

والأدلةُ من الكتاب والسنّة على هذا تكادُ تفوت الحصر[٢]، والزهدُ حقيقة إنما هو في الحلال، فأما الحرام؛ فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام، عامٌّ في أهل الإيمان، ليس ممّا يتجارى فيه خواصُّ المؤمنين مقتصرين عليه فقط؛ وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصِّ، وهو الزهدُ في المباح، فأمّا المكروه فذو طرفَين، وإذا ثبت هذا؛ فمحالٌ عادةً أنْ يتجارَوْا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدةَ فيه، ومحالٌ أن يُمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

والجواب من أوجه:

أحدها: أنَّ الزهدَ ـ في الشرع ـ مخصوصٌ بما طُلب تركه، حسبما يظهر من الشريعة؛ فالمباح في نفسه خارجٌ عن ذلك، لما تقدَّم من الأدلة، فإذا أَطلَق بعضُ المعتبرين[٣] لفظَ الزهد على ترك الحلال، فعلى جهة المجاز، بالنظر إلى ما يَفُوت من الخيرات، أو لغير ذلك مما تقدَّم.

والثاني: أنَّ أزهدَ البشر ﷺ، لم يترك الطَّيِّبات جُملة إذا وجدها، وكذلك مَن بعده من الصحابة والتابعين، مع تحقُّقهم في مقام الزهد.

والثالث: أنَّ تركَ المباحات إمّا أنْ يكون بقصد أو بغير قصد، فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به، بل هو غفلة، لا يقال فيه: «مباح» فضلاً عن أن يقال فيه إنه: «زهد». **وإن كان تركه بقصد؛ فإمّا أنْ يكون القصدُ مقصوراً على كونه مباحاً، فهو محلّ النزاع، أو لأمر خارج**؛ فذلك الأمرُ إن كان دُنيوياً كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد، وإن كان أُخروياً؛ فالترك إذاً وسيلةٌ إلى ذلك المطلوب؛ فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرَّد الترك، ولا نزاع في هذا.

وعلى هذا المعنى فسّره الغزاليُّ[٤]؛ إذ قال: «الزهدُ عبارةٌ عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه»، فلم يجعله مجرَّد الإنصراف عن الشيء خاصّة، بل بقَيْد الانصراف إلى ما

---

(١) ★ في «الرسالة» ص٥٧.

والقشيري: هو عبد الكريم بن هوازن، أبو القاسم، الخراساني الشافعي، ولد سنة (٣٧٥هـ)، وكانت إقامته بنيسابور، وتوفي بها سنة (٤٦٥هـ)، من كتبه «التفسير الكبير»، و«الرسالة»، و«لطائف الإشارات». انظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٨٣)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٢٢٧).

(٢) ★ في (د): لا تكاد تنحصر.

(٣) ★ في (د): المعبِّرين.

(٤) ★ في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٢١٦).

هو خيرٌ منه، وقال في تفسيره: «ولمّا كان الزهدُ رغبةً عن محبوبٍ بالجملة؛ لم يُتصوَّر إلّا بالعدول إلى شيء هو أحبُّ منه، وإلّا؛ فترك المحبوب لغير الأحبّ محال». ثم ذكر أقسام الزهد، فدلَّ على أنَّ الزهدَ لا يتعلَّق بالمباح من حيث هو مباح على حال، ومن تأمّل كلام المعتبرين؛ فهو دائرٌ على هذا المَدَار.

فصل: (المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك)

وأمّا كون المباح غير مطلوب الفعل[1]؛ فيدلُّ عليه كثيرٌ مما تقدَّم[2]؛ لأنّ كِلا الطرفَيْن من جهته في نفسه على سواء. وقد استدلَّ من قال إنّه مطلوب، بأنَّ كلَّ مباحٍ تركُ حرام؛ وتركُ الحرام واجب؛ فكلُّ مباح واجب... إلى آخر ما قرَّره الأصوليون عنه، لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يُسلِّم أنّ المباحَ ـ مع قطع النظر عمّا يستلزم ـ مستوي الطرفين، وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح[3]؛ لوجوه:

أحدها: لزومُ أنْ لا توجد الإباحةُ في فعلٍ من الأفعال عيناً[4] ألبتة؛ فلا يوصف فعلٌ من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بإباحة أصلاً، وهذا باطل باتفاق؛ فإنّ الأمة ـ قبل هذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام؛ فدلَّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم؛ لأنه أمر خارج عن ماهيَّة المباح.

والثاني: أنّه لو كان كما قال؛ لارتفعت الإباحةُ رأساً عن الشريعة، وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

---

(١) ★ وهو مذهب الكعبي وأتباعه، كما تقدم ص١١٣.

(٢) يجري فيه الدليل الأول لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله: «ولا معقول في نفسه»، لا باعتبار قوله: «غير صحيح باتفاق»؛ لأنه في الترك غير متفق عليه، ولا يجري فيه الخامس، ويجري فيه السادس، وقد أعاده هنا بقوله: «أحدها»؛ لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه وإلى رد على الكعبي ليس محله هناك، ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع؛ فصح قوله: «يدل عليه كثير مما تقدم»، وعليك بالنظر في تطبيق ذلك.

(٣) لم يقل: وعند ذلك يكون الخلاف لفظيّاً؛ لأنه ـ وإن وافقهم في هذا ـ يرى أن استلزامه للواجب حتم؛ لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم؛ فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة، وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه؛ فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهما وقع ما يسمى مباحاً؛ فهو واجب، وهو مبنى الرد في الوجه الأول، وسيرتب عليه الوجه الثاني، وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً، ولا يقول هو بذلك كغيره.

(٤) أي: في أي فعل معين.

بيانه: أنه إذا كانت الإباحةُ غيرَ موجودة في الخارج على التعيين؛ كان وضعُها في الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوعَ الحُكم هو فعل المكلَّف، وقد فرضناه واجباً؛ فليس بمباح، فيبطل قسمُ المباح أصلاً وفَرْعاً؛ إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حُكْم لا يقضي على فعلٍ من أفعال المكلَّف.

والثالث: أنّه لو كان كما قال، لوجب مثلُ ذلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام، فتخرجُ عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصيرُ واجبة.

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نُقل عنه، فهو باطل؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام، فلذلك نَفَى المباح؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيَها، وهو خلاف الإجماع والمعقول؛ فإن اعتبر[1] في الحرام والمكروه جهةَ النهي، وفي المندوب جهة الأمر ـ كالواجب ـ لزمه اعتبارُ جهة التخيير في المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما.

فإن قال: يخرجُ المباح عن كونه مباحاً بما يؤدِّي إليه، أو بما يُتوسَّل به إليه؛ فذلك غيرُ مُسَلَّم، وإن سُلِّم؛ فذلك من باب ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به، والخلاف فيه معلوم؛ فلا نسلِّم أنه واجب، وإن سُلِّم؛ فكذلك الأحكام الأُخر؛ فيصيرُ الحرام والمكروه والمندوب واجباتٍ، والواجبُ من جهةٍ واحدة واجباً من جهتين، وهذا كلُّه لا يتحصَّل له مقصود مُعتبَر في الشرع.

فالحاصل: أنَّ الشارعَ لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصدُه جعله لخِيَرَة المكلَّف، فما كان من المكلَّف من فعل أو تركٍ، فذلك قصدُ الشارع بالنسبة إليه، فصار الفعلُ والتركُ بالنسبة إلى المكلَّف كخِصال الكفَّارة، أيّهما فَعل فهو قصد الشارع؛ لا أنَّ للشارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في التَّرك بخصوصه.

لكن يرد على مجموع الطرفَيْن[2] إشكالٌ زائدٌ على ما تقدَّم في الطرف الواحد، وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصدَ الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

---

(١) أي: لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنفى؛ حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول، وذلك بألا يعتبر فيها جهة الاستلزام، بل جهة النهي أو الأمر.

(٢) أي: استواء الفعل والترك في المباح؛ فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً، أما هنا؛ فعلى كون كل منهما غير مطلوب، فيقال: كيف وقد طلب الفعل وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هذا يقال: إن المباح يستوي طرفاه؟

فأما الأول؛ فأشياء:

منها: الأمرُ بالتمتُّع بالطيِّبات؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١]... إلى أشباه ذلك مما دلَّ الأمر به على قصد الاستعمال. وأيضاً؛ فإنَّ النِّعَم المبسوطةَ في الأرض لتمتُّعات العباد التي ذُكرت المنَّةُ بها، وقُرِّرت عليهم، فُهم منها القصدُ إلى التنعُّم بها، لكن بقَيْد الشكر عليها.

ومنها: أنّه تعالى أنكر على من حرَّم شيئاً مما بثَّ في الأرض من الطيِّبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم؛ فقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعراف: ٣٢] أي: خُلقت لأجلهم ﴿خَالِصَةٗ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ﴾ [الأعراف: ٣٢] لا تَبِعة[1] فيها ولا إثم؛ فهذا ظاهرٌ في القصد إلى استعمالها دون تركها.

ومنها: أنّ هذه النِّعَم هدايا من الله للعبد، وهل يَليقُ بالعبد عدم قَبول هديَّة السيِّد؟! هذا غيرُ لائقٍ في محاسن العادات، ولا في مَجاري الشرع، بل قصد المُهدي أنْ تُقبل هديَّته، وهديةُ الله إلى العبد ما أنعَمَ به عليه. فلْيقبلْ، ثم ليشكُرْ له عليها.

وحديث ابنِ عمر وأبيه عمر في مسألة قَصْر الصلاة، ظاهرٌ في هذا المعنى، حيث قال عليه السلام: «**إنّها صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم فاقبلوا صدَقته**»[2]، زاد في حديث ابنِ عُمر الموقوفِ عليه: «أرأيتَ لو تصدَّقتَ بصدقة فرُدَّت عليك؟ ألم تغضب؟»[3]، وفي الحديث: «**إنَّ الله يُحبُّ أن تُؤتى رُخَصُه، كما يحبُّ أن تُؤتى عزائِمُه**»[4].

وغالبُ الرُّخص في نَمط الإباحة، نزولاً عن الوجوب كالفطر في السفر، أو [عن] التحريم؛ كما قاله طائفة في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِۚ﴾ [النساء: ٢٥] إلى آخرها، وإذا تعلَّقت المحبةُ بالمباح؛ كان راجحَ الفعل. فهذه جملةٌ تدلُّ على أنَّ المباحَ قد يكون فعله أرجح من تركه.

وأمّا ما يقتضي القصدَ إلى الترك على الخصوص؛ فجميعُ ما تقدَّم من ذمِّ التنعمات والميل إلى

---

(١) ★ في (د): تباعة.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ١٥٧٣، وأحمد: ١٧٤، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٣) ★ أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٣/ ٤٦٠).

(٤) ★ أخرجه أحمد: ٥٨٦٦ بنحوه، وابن حبان: ٣٥٦٨، بهذا اللفظ، من حديث ابن عمر ﷺ، وهو صحيح.

الشهوات على الجملة، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلُّقُ الكراهة[(١)] في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السُّنّي[(٢)]؛ فإنه جاء في الحديث وإنْ لم يصح: «**أبغضُ الحلالِ إلى الله الطلاقُ**»[(٣)]، ولذلك لم يأت به صيغةُ أمر في القرآن ولا في السنّة كما جاء في التمتُّع بالنِّعَم، وإنما جاء مثل قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ [الطلاق: ٢]، ولا شك أنَّ جهةَ البُغْض في المباح مرجوحة[(٤)]، وجاء: «**كلُّ لَهْوٍ باطلٌ إلّا ثلاثة**»[(٥)]. وكثيرٌ من أنواع اللهو مباح، واللعب أيضاً مباح، وقد ذُمّ، فهذا كلُّه يدلُّ على أنَّ المباحَ لا ينافي قصدَ الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر، وذلك مما يدلُّ على أنَّ المباح يتعلَّق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدِّمة[(٦)].

والجواب من وجهين: أحدهما إجماليّ، والآخر تفصيليّ.

فالإجماليّ: أن يقال: إذا ثبت أنَّ المباحَ عند الشارع هو المتساوي الطرفين؛ فكلُّ ما ترجَّح أحدُ طرفيه فهو خارجٌ عن كونه مباحاً، إما لأنه ليس بمباحٍ حقيقة، وإنْ أُطلق عليه لفظ المباح؛ وإما لأنه مباحٌ في أصله، ثم صار غيرَ مباح لأمر خارج، وقد يُسلَّم أنَّ المباحَ يصير غيرَ مباح بالمقاصد والأمور الخارجة.

وأما التفصيليّ؛ فإنَّ المباح ضَربان:

أحدهما: أنْ يكون خادماً لأصل ضروريٍّ، أو حاجيٍّ، أو تكميليٍّ.

والثاني: أنْ لا يكون كذلك.

فالأول: قد يُراعى من جهة ما هو خادمٌ له؛ فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله، وذلك أنَّ التمتُّعَ

---

(١) ★ في الأصل: الكراهية.

(٢) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه، أما البدعي؛ فليس بمباح حتى يمثل به.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٢١٧٨، وابن ماجه: ٢٠١٨، من حديث ابن عمر، ﵄. وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٤٤.

(٤) أي: تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحاً.

(٥) ★ وتمامه «**رميه بقوسه، وتأديبه فرسه وملاعبته أهله، فإنهن من الحق**». أخرجه أبو داود: ٢٥١٣، والنسائي: ٣٥٧٨، وابن ماجه: ٢٨١١، وأحمد: ١٧٣٠٠، بألفاظ متقاربة من حديث عقبة بن عامر ﵁، وهو حسن بمجموع طرقه وشواهده.

(٦) أي: الخارجة عنه، الآتية بطريق الاستلزام، يعني: بل ذلك راجع لنفس المباح؛ فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة.

بما أحلَّ اللهُ من المأكل، والمشرب والملبس ونحوها، مباح في نفسه، وإباحته بالجزء[١]، وهو خادم لأصل ضروريّ، وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمورٌ به من هذه الجهة، ومعتبَر ومحبوبٌ من حيث هذا الكليّ المطلوب. فالأمر به راجع إلى حقيقته[٢] الكلّية، لا إلى اعتباره الجزئي، ومن هنا يصحّ كونه هديَّة يليق فيها القَبولُ دون الردِّ، لا من حيث هو جزئيّ معيَّن.

والثاني: إما أنْ يكون خادماً لما يَنقضُ أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادماً لشيء؛ كالطلاق[٣]، فإنه تركٌ للحلال الذي هو خادم لكلّيّ إقامة النسل في الوجود، وهو ضروريّ، ولإقامة مطلق الأُلفة والمُعاشَرة واشتباك العشائر بين الخَلْق، وهو ضروريٌّ أو حاجيٌّ أو مكمِّل لأحدهما.

فإذا كان الطلاق بهذا النظر خَرْماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه؛ كان مبغضاً، ولم يكن فعله أولى من تركه، إلَّا لمعارِضٍ أقوى؛ كالشِّقاق وعدم إقامة حدود الله، وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص، وفي هذا الزمان، مباحٌ وحلال.

وهكذا القول فيما جاء من ذمِّ الدنيا، وقد تَقدَّم، ولكن لمّا كان الحلالُ فيها قد يُتناول فيَخرِم ما هو ضروريّ كالدِّين[٤] ـ على الكافر ـ، والتقوى ـ على العاصي ـ؛ كان من تلك الجهة مذموماً، وكذلك اللهوُ واللعبُ والفراغُ من كلِّ شُغل، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظورٌ، فهو مباح، ولكنه مذمومٌ ولم يرضه العلماء[٥]، بل كانوا يكرهون أنْ لا يُرى الرجلُ في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطعُ زمانٍ فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: ٣٧] قد[٦] يشير إلى هذا المعنى.

---

(١) يعني أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه مباح، وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة ـ وهي جهة كلّية ـ يكون مطلوباً ويؤمر به، لا من جهة خصوصيته، بل من جهة كليته؛ فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوخاً أو تفاحاً أو خبزاً في وقت كذا، بل من الوجهة العامة، ومن هنا يجيء قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ﴾، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ﴾ إلى غير ذلك من صيغ الأوامر.

(٢) وهذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي.

(٣) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً هو إقامة النسل؛ فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كلياً وحاجياً أيضاً كما سيقول.

(٤) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص؛ فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه، وهذا في الكافر، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها بالنسبة للمسلم العاصي.

(٥) ★ في الأصل: لم يرتضه العقلاء. (٦) ★ في (د): إذ.

وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثة»[١]، ويعني بكونه باطلاً أنه عَبَثٌ أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تُجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة، فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النَّسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسِّهام؛ فإنهما يخدمان أصلاً تكميلياً وهو الجهاد[٢]، فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا يبيّن أنَّ المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا التَّرك بخصوصه[٣].

وهذا الجوابُ مبنيٌّ على أصلٍ آخر ثابت في الأحكام التكليفية، فلنضعه [ها] هنا، وهي:

المسألة الثانية: (الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام الباقية)

فيقال: إنَّ الإباحة بحسب الكلّية والجزئية يتجاذبها الأحكامُ البواقي؛ فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكلّ على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجُزء، منهيّاً عنه بالكلّ على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام:

فالأوّل: كالتمتُّع بالطيِّبات[٤] من المأكل، والمشرَب، والمركَب، والملبس، ممّا سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات؛ كالإسراف، فهو مباح بالجُزء، فلو تُرك ذلك في بعض الأوقات[٥] مع القدرة عليه؛ لكان جائزاً

---

(١) ★ مضى تخريجُه قبل صفحتين.

(٢) عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كفُّ بعض الأذى عن المسلمين.

(٣) هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه).

(٤) أي: إن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها، كالإسراف في بعض أحواله)؛ تقول: إن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل، فلو تركه الناس جميعاً وأخلوا به؛ لكان مكروهاً، فيكون فعله كليّاً مندوباً إليه شرعاً.

(٥) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه، وقوله بعد «لو تركه الناس جميعاً؛ لكان مكروهاً»، يقتضي أن طلبه كفائي، لو قام به البعض سقط عن الباقي، ولو كان قادراً عليه فلم يفعله رأساً؛ لم يكن مكروهاً، ولعل الأول هو المعول عليه، ويشهد له قوله في الثاني: «إذا اختار أحدها، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس».

كما فُعل، فلو تُرك جملة؛ لكان على خلاف ما نَدَبَ الشرعُ إليه؛ ففي الحديث: «**إذا أوسَعَ الله عليكم؛ فأوسِعوا على أنفسكم**»[١]، «**وإنَّ الله يُحبُّ أنْ يُرى أثرُ نِعْمَتِه على عبدِه**»[٢]، وقوله في الآخر حين حسَّن من هيئته: «**أليس هذا أحسَن؟**»[٣]، وقوله: «**إنَّ الله جميلٌ يحبُّ الجَمال**»[٤]، بعد قول الرجل: إنَّ الرجل يحبُّ أنْ يكون ثوبُهُ حسناً ونعله حسنة، وكثير من ذلك، وهكذا لو ترك الناس كلُّهم ذلك؛ لكان مكروهاً.

والثاني: كالأكل والشرب، ووَطْء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: ٩٦] ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] وكثير من ذلك.

كلُّ هذه الأشياء مباحة بالجُزء؛ أي: إذا اختار أحدَ هذه الأشياء على ما هو سواها؛ فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعضُ الناس[٥]؛ لم يقدح ذلك، فلو فرضنا تركَ الناس كلِّهم ذلك؛ لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزُّه[٦] في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام أو غيرها؛ فمثلُ هذا مباحٌ بالجُزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما، فلا حَرَج فيه،

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٦٥، ومالك: (١/ ٩١١)، موقوفاً على عمر بن الخطاب، وأخرجه ابن حبان: ١٧١٤، والبيهقي في «الكبرى»: (٢/ ٢٣٦)، من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً، بإسناد صحيح.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ٢٨١٩، من حديث عبد الله بن عمرو، وأحمد: ١٩٩٣٤، من حديث عمران بن حصين، وإسناده صحيح.

(٣) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٩٤٩) بلفظ: «**أليس هذا خيراً من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان**» عن عطاء بن يسار.

(٤) أخرجه مسلم: ٢٦٥، وأحمد: ٣٧٨٩، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٥) هذا في غير الأكل والشرب مثلاً، أما هما؛ فلا، بل الذي يجري فيهما قوله تركها في بعض الأحوال؛ فقوله: «فلو فرضنا ترك الناس كلهم» يعني: أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكلياً لكان إلخ، فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة؛ اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض، ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول.

فكأنه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلياً؛ لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالأكل والشرب.

(٦) في هذا القسم والذي بعده؛ جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلياً؛ فتنبه.

فإن فعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعلُه إلى قلّة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدحُ في العدالةِ المداومةُ عليها وإن كانت مباحة؛ فإنّها لا تقدحُ إلّا بعد أنْ يُعدَّ[١] صاحبُها خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وأُجري صاحبُها مجرى الفسّاق، وإن لم يكن كذلك، وما ذلك إلّا لذنب اقترفه شرعاً. وقد قال الغزاليُّ[٢]: «إنَّ المداومة على المباح قد تُصيِّره صغيرة؛ كما أنَّ المداومة على الصغيرة تصيِّرها كبيرة». ومن هنا قيل[٣]: «لا صغيرة مع الإصرار»[٤].

فصل: (الفعل إذا كان مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل)

إذا كان الفعل مندوباً بالجُزء كان واجباً بالكلّ[٥]؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين[٦]، وصدقة التطوُّع، والنكاح، والوتر، والفجر[٧]، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب؛ فإنها مندوبٌ إليها بالجُزء، ولو فُرض تركها جُملة لجُرِّح التارك لها، ألا ترى أنَّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحقُّ أهلُ المصْر القتالَ إذا تركوه، وكذلك صلاةُ الجماعة؛ مَن داوم على تركها يُجرَّح، فلا تُقبل شهادتُه؛ لأن في تركها مضادّة لإظهار شعائر الدِّين، وقد توعَّد الرسولُ عليه السلام مَنْ داوم على ترك الجماعة؛ فهمَّ أنْ يُحرِّق عليهم بيوتَهم[٨]، كما كان عليه السلام لا يُغِير على قوم حتى يُصبح، فإنْ سمع أذاناً أمسك؛ وإلّا أغار[٩]. والنكاح لا يَخفى ما فيه مما هو مقصودٌ للشارع، من تكثير النَّسل، وإبقاء النوع

---

(١) ★ في الأصل: عدَّ.

(٢) ★ في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٢٢).

(٣) ★ في الأصل: قالوا.

(٤) ★أخرج ابن جرير في «تفسيره»: (٤/ ٣٩)، أن ابن عباس سئل، كم الكبائر؛ أسبع هي؟ قال: «إلى سبع مئة أقرب منهما إلى سبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار، ولا صغيرة مع إصرار». ونسبه في «الدر المنثور»: (٢/ ٥٠٠) أيضاً لابن المنذر وابن أبي حاتم، وبنحوه البيهقي في «الشعب»: ٧١٤٩. وفي الأصل: مع إصرار.

(٥) إما كفائياً كالأذان وإقامة الجماعة، وإما عينياً كباقي الأمثلة؛ إلا ما يأتي بعد من النكاح، فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع.

(٦) ★ هذا عند المالكية، وقد رجح شيخ الإسلام وابن القيم أن صلاة الجماعة والعيدين واجبة على الأعيان. انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٢/ ٣١١)، و«الصلاة وحكم تاركها» ص١٣٥.

(٧) ★ المقصود به سنة الفجر، وإلا فصلاة الصبح واجبة بالاتفاق. والله أعلم.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٤، ومسلم: ١٤٨١، وأحمد: ٧٣٢٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ٦١٠، ومسلم: ٣٥٠٠، وأحمد: ١٣١٤٠، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

الإنسانيّ، وما أشبه ذلك. فالتركُ لها جملة مؤثّرٌ في أوضاع الدِّين إذا كان دائماً، أمّا إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محظور في الترك.

فصل: (الفعل إذا كان مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل)

إذا كان الفعل مكروهاً بالجُزء كان ممنوعاً بالكلِّ؛ كاللعب بالشِّطرنج والنَّرد[1] بغير مُقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مُداومة؛ لم تقدح في العدالة؛ فإنْ داوم عليها قدَحتْ في عدالته، وذلك[2] دليلٌ على المنع بناء على أصل الغزاليِّ[3]. قال محمد بنُ عبد الحكم[4] في اللعب بالنَّرد والشِّطرنج: «إنْ كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة لم تُقبل شهادته»، وكذلك اللعب الذي يَخرج به عن هيئة أهل المروءة، والحلول بمواطن التُّهَم لغير عذر، وما أشبه ذلك.

فصل: (تحقيق الواجب والفرض)

أما الواجب إنْ قلنا: إنه مُرادف للفرض؛ فإنه لابدَّ أنْ يكون واجباً بالكل والجزء، فإنَّ العلماء إنما أطلقوا عليه لفظ الواجبَ من حيث النظر الجُزئي، وإذا كان واجباً بالجُزء؛ فهو كذلك بالكلِّ من باب أوْلى، ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلّية والجزئية أم لا؟

أما بحسب الجواز[5] فذلك ظاهر، فإنه إذا كانت هذه الظُّهر المعيَّنة فرضاً على المكلَّف يأثم بتركها، ويُعدُّ مرتكبَ كبيرة؛ فينفَّذ عليه الوعيد بسببها إلَّا أن يعفوَ الله؛ فالتاركُ لكلِّ ظُهرٍ أو لكلِّ

---

(١) ★ وجزم ابن القيم بتحريمهما فقال: هذا قول مالك وأصحابه وأبي حنيفة وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وقول جمهور التابعين، ولا يحفظ عن صحابي حله، وقد نص الشافعي على تحريم النرد، وتوقف في تحريم الشطرنج، فلم يجزم بتحريمه، وذكر أنه لم يتبين له تحريمه، ولهذا اختلف أصحابه في الشطرنج، فمنهم من حرمه ومنهم من كرهه. انظر: «الفروسية» ص٣٠٢.

(٢) وذلك ـ أي: قدح المداومة على المكروهات في العادة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة ـ دليل على أنه اقترف ذنباً.

(٣) وهو أن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة، بل هذا أوْلى من المداومة على بعض المباحات.

(٤) ★ هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الحكم الفقيه، ولد سنة (١٨٢هـ)، إليه كانت الرحلة، وانتهت إليه الرئاسة بمصر، سمع من أبيه وابن وهب وابن القاسم وغيرهم. وعنه أبو حاتم الرازي، وأبو جعفر الطبري، وابن المواز، توفي سنة (٢٦٨هـ). «الأعلام»: (٦/ ٢٢٣).

(٥) أي: جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً، ويأتي مقابله، وهو الوقوع بالفعل في قوله: «وأما بحسب الوقوع».

صلاةٍ أحرى بذلك، وكذلك القاتلُ عَمداً إذا فعل ذلك مرة، مع مَن كثر ذلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذلك؛ فإنَّ المفسدة بالمداومة أعظمُ منها في غيرها.

وأمّا بحسب الوقوع؛ فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «مَن تَرَكَ الجمعةَ ثلاثَ مرَّاتٍ طَبَعَ اللهُ على قلبِه»[١]؛ فقيَّد بالثلاث كما ترى، وقال في الحديث الآخر: «من تَرَكها[٢] استخفافاً بحقِّها أو تهاوناً بها»[٣]، مع أنه لو تركها[٤] مختاراً غيرَ متهاونٍ ولا مستخِفٍّ؛ لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذلك لأن [تركها] مرات أَوْلى في التحريم؛ وكذلك[٥] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون، وانبنى على ذلك في الفقه: أنَّ من تركها ثلاثَ مرات من غير عذر؛ لم تجز شهادته. قاله سحنون[٦]، وقال ابنُ حَبيب عن مُطرِّف وابنِ الماجِشُون: إذا تركها مراراً لغير عذر؛ لم تجز شهادته[٧].

وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة، فإنْ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً في شهادته، وصار في عِداد مَن فَعل كبيرة؛ بناءً على أنّ الإصرارَ على الصغيرة يُصيِّرها كبيرة.

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ١٠٥٢، والترمذي: ٥٠٠، والنسائي: ١٣٦٩، وابن ماجه: ١١٢٥، وأحمد: ١٥٤٩٨، من حديث أبي الجعد الضمري ﵁، وإسناده حسن.

(٢) ذكر الحديث بهذه الرواية ـ على ما فيها ـ ليفيد أنَّ الشارع رتَّب على تكرار الترك ما رتبه على الترك تهاوناً واستخفافاً، ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف؛ فدل على أنَّ جريمة التكرار أكبر من جريمة المرَّة الواحدة، ولا يخفى عليك حكمة ذلك؛ فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف، ولم يخطر بالبال؛ إلا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك؛ لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار، كما يشير إليه كلامه بعد.

(٣) ★ أخرجه ابن ماجه: ١٠٨١، بنحوه من حديث جابر، قال الحافظ في «التلخيص»: (٢/ ٥٣) فيه عبد الله البلوي وهو واهي الحديث، وأخرجه الترمذي: ٢١٨ عن مجاهد مقطوعاً، وضعفه الألباني في «ضعيف الترمذي».

(٤) أي: مرة واحدة؛ لكان تاركاً للفرض؛ أي: ولم يرتب عليه الطبع على القلب.

(٥) لعل صوابه «كما»، ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني. قلت: وفي الأصل: وكذلك تركها.

(٦) ★ هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، القيرواني الملقب بسحنون، ولد سنة (١٦٠هـ) قاضٍ، فقيه، وصاحب «المدونة»، أصله من بلاد الشام، توفي سنة (٢٤٠هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٢/ ٦٣)، و«ترتيب المدارك»: (٢/ ٥٨٥).

(٧) ★ في (د): «قاله سحنون»، وقال دراز: انظر ما معنى إعادتها فلعل هنا تحريفاً.

وأما إنْ قلنا: إنَّ الواجب ليس بمرادفٍ للفرض؛ فقد يطَّرد فيه ما تقدَّم، فيقال: إنَّ الواجبَ إذا كان واجباً بالجُزء كان فرضاً بالكُل[١]، لا مانع يمنع من ذلك؛ فانظر فيه وفي أمثلته منزَّلاً على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتبّ التعميم؛ فيقال في الفرض[٢]: إنه يختلف بحسب الكلّ والجزء، كما تقدَّم بيانه أوَّل الفصل.

وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكلّ والجُزء؛ وإن عُدَّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما؛ فلا تكون كذلك في أحوال أخرى، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر، وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها، وقد ينضاف الذنبُ إلى الذنبُ فيعظُم بسبب الإضافة؛ فليست سرقةُ نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدّوا سرقةَ لقمة، والتطفيفَ بحبة، من باب الصغائر ـ مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر ـ، وقد قال الغزاليُّ[٣]: «قلَّما يُتصوَّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر، ـ قال ـ: ولو تُصوِّرت كبيرة وحدها بغتة، ولم يتفق عَودُه إليها، ربما كان العفو إليها أَرْجى من صغيرة واظبَ عليها عُمره».

فصل: (اختلاف الأحكام بحسب الكلية والجزئية)

هذا وجهٌ من النظر مبنيٌّ على أنَّ الأفعال كلَّها تختلف أحكامها بالكلّيّة والجزئية من غير اتّفاق[٤].

ولمدَّعٍ[٥] أنْ يدَّعيَ اتفاقَ أحكامها وإن اختلفت بالكلّية والجزئية، أمّا في المباح فمثل قتل

---

(١) أي: فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئيه واجباً وكليه فرضاً، بل يكون هذا أولى من المندوب، وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح، واختلافها جزئياً عنهما كلياً، وأخذ الكليّ حكماً آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي.

(٢) أي: أيضاً كما قيل في الواجب والأقسام قبله، لكن بالطريقة التي ذكرها في هذا الفصل، وأن جريمة التكرار أكبر من الترك، وهكذا مما سبق له، لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية، ومثله يقال في الحرام.

(٣) ★ في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٣٢).

(٤) أي: في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف.

(٥) أي: له أن ينازع في اطراد القاعدة، ويقول: بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية، وذاك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة.

كلِّ مُؤذٍ، والعمل بالقِراض، والمساقاة، وشراء العَرِيّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب، والتداوي إنْ قيل إنّه مباح؛ فإنّ هذه الأشياء إذا فعلت دائماً أو تُركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب، وكذلك لو ترك الناس كلُّهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلّهم.

وأمّا في المندوب؛ فكالتداوي إنْ قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «**تَدَاوَوْا**»[١]، وكالإحسان في قتل الدوابّ المؤذية؛ لقوله: «**إذا قَتَلتُم فأحْسِنوا القِتْلَة**»[٢]؛ فإنّ هذه الأمور لو تركها الإنسانُ دائماً لم يكن مكروهاً[٣] ولا ممنوعاً، وكذلك لو فعلها دائماً.

وأمّا في المكروه؛ فمثل قتل النمل إذا لم تُؤذِ[٤]، والاستجمار بالحُمَمة[٥] والعظم وغيرهما مما يُنقي، إلّا أنَّ فيه تلويثاً أو حقّاً للجن[٦]، فليس النهيُ عن ذلك نهيَ تحريم، ولا ثبت أنَّ فاعلَ ذلك دائماً يُحَرَّج به ولا يُؤثَّم، وكذلك البول في الجُحر[٧]، واختِناثُ الأسقية في الشرب[٨]، وأمثال ذلك كثيرة.

وأمّا في الواجب والمحرّم؛ فظاهرٌ أيضاً التَّساوي؛ فإنَّ الحدود وُضعت على التَّساوي؛ فالشاربُ للخمر مئة مرَّة كشاربها مرَّة واحدة، وقاذفُ الواحد[٩] كقاذف الجماعة؛ وقاتلُ نفسٍ

---

(١) ★ وتمامه: «**فإن الله تعالى لم يضع داءً إلا وضع له شفاء غير داء واحد، قالوا: وما هو، قال: الهرم**»، أخرجه أبو داود: ٣٨٥٥، والترمذي: ٢٠٣٨، والنسائي في «الكبرى»: ٥٨٧٥، وابن ماجه: ٣٤٣٦، وأحمد: ١٨٤٥٤، من حديث أسامة بن شريك، وإسناده صحيح.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٥٠٥٥، وأحمد: ١٧١١٣، من حديث شداد بن أوس ﷺ.

(٣) الجاري على ما تقدم أن يقول: لم يكن ممنوعاً، وأيضاً؛ فالذي يُراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل، أي: فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم، أما كونه ليس مكروهاً، فمن جهة أن ضد المندوب المكروه.

(٤) ★ كما في حديث ابن عباس: «نهى رسولُ الله ﷺ عن قتل أربع من الدواب: النملةِ، والنحلةِ، والهُدْهُدِ، والصُّرَد» أخرجه أبو داود: ٥٢٦٧، وابن ماجه: ٣٢٢٤، وأحمد: ٣٠٦٦، وابن حبان: ٥٦٤٦، وإسناده صحيح.

(٥) ★ الحُممة: الرماد والفحم، وكل ما احترق من النار. «مختار الصحاح»: (حمم).

(٦) ★ كما في حديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري: ٣٨٦٠.

(٧) ★ كما في حديث عبد الله بن سَرجِس أن النبي ﷺ قال: «**لا يبولنَّ أحدكم في الجُحْر...**». أخرجه أبو داود: ٢٩، والنسائي: ٣٤، وأحمد: ٢٠٧٧٥، ورجاله ثقات رجال الصحيح.

(٨) ★ كما في حديث أبي سعيد الخدري، أنه قال: «نهى النبي ﷺ عن اخْتِناث الأسْقِية» أخرجه مسلم: ٥٢٧١، وأحمد: ١١٠٢٦.

(٩) تراجع هذه الأحكام في الفروع.

واحدة كقاتل مئة نفس في إقامة الحدود عليهم، وكذلك تارك صلاة واحدة مع المُديم التَّرك، وما أشبه ذلك.

وأيضاً فقد نصَّ الغزاليُّ على أنَّ الغيبةَ، أو سماعَها، والتجسُّسَ، وسوءَ الظنّ، وتركَ الأمر بالمعروف والنهيَ عن المنكر، وأكلَ الشبهات، وسبَّ الولد والغلام، وضربَهما بحكم الغضب زائداً على حدِّ المصلحة، وإكرامَ السلاطين الظَّلمة، والتكاسلَ عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدِّين؛ جارٍ دوامُها مَجْرى الفَلَتات في غيرها؛ لأنّها غالبةٌ في الناس على الخصوص، كما كانت الفَلَتات في غيرها غالبة؛ فلا يقدحُ في العدالة دوامُها كما لا يقدح فيها الفَلَتات؛ فإذا ثبت هذا؛ استقامت الدَّعوى في أنَّ الأحكام قد تستوي، وإن اختلفت الأفعالُ بحسب الكُلّية والجُزئية.

ولصاحب النظر الأوّل أنْ يجيبَ بأنّ ما استُشهد به على الاستواء محتمل.

أمّا الأوّل؛ فإنَّ الكليَّ والجزئيَّ يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلَّفين، ودليل ذلك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلِّ مُؤذٍ بالنسبة إلى آحاد الناس خفَّ الخَطْبُ؛ فلو فرضنا تمالُؤَ الناس كلِّهم على الترك، داخَلَهم الحرجُ من وجوه عدة، والشرعُ طالبٌ لدفع الحرج قطعاً؛ فصار الترك منهيّاً عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ، فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكلِّ إنْ لم نقل واجباً. وهكذا العمل بالقِراض وما ذُكر معه؛ فلا استواء إذاً بين الكُليِّ والجُزئيِّ فيه، وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالؤُوا على الترك؛ لكان ذريعةً إلى هدم مَعْلَم شرعيّ، وناهيك به. نعم قد يسبق ذلك النظرُ[١] إذا تقاربَ ما بين الكليّ والجزئيّ، وأما إذا تباعد ما بينهما؛ فالواقع ما تقدّم، ومثل هذا النظر جارٍ في المندوب والمكروه.

وأمّا ما ذُكر[٢] في الواجب والمحرَّم فغيرُ وارد، فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر، وإن اتفقت في بعض، وما ذكره الغزاليُّ فلا يسلّم بناء على هذه القاعدة[٣]، وإنْ سُلِّم؛ ففي العدالة وحدها لمعارض راجح، وهو أنّه لو قدح دوامُ ذلك فيها لنَدَرت العدالةُ، فتعذَّرت الشهادة.

---

(١) أي: نظر الاتفاق في الحكم بين الكلي والجزئي في هذه المسائل إذا كان الكلّي قليل الشمول ضعيف العموم؛ فربما يُقال: إن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذي أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته؛ لما خرج عن حكم المباح، وكذا يقال في الباقي، أما إذا اتسع العموم؛ فإن الحكم لا يتفق، ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل.

(٢) ★ في (د): ذكره.

(٣) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق.

فصل: (الدليل على صحة الأحكام)

إذا تقرّر تصويرُ الكليّة والجزئية في الأحكام الخمسة، فقد يُطلب الدَّليل على صحَّتها، والأمر فيها واضحٌ مع تأمُّل ما تقدَّم في أثناء التقرير، بل هي في اعتبار الشَّريعة بالغةٌ مبلغ القطع لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها، ولكن إنْ طَلَب مزيداً في طمأنينة القلب، وانشراح الصَّدر؛ فيَدلُّ على ذلك جُمل:

منها: ما تقدّمت الإشارةُ إليه في التجريح بما داوَمَ عليه الإنسان، ممّا لا يُجرَّح به لو لم يداوم عليه، وهو أصلٌ متَّفق عليه بين العلماء في الجملة، ولولا أنَّ للمداومة تأثيراً؛ لم يصحّ لهم التفرقةُ بين المداوَم عليه وما لم يُداوَم عليه من الأفعال، لكنهم اعتبروا ذلك؛ فدلَّ على التفرقة، وأنّ المداوَم عليه أشدُّ وأحرى منه إذا لم يُداوَم عليه، وهو معنى ما تقدّم تقريره في الكليّة والجزئية، وهذا المسلك لمن اعتبره كافٍ.

ومنها: أنّ الشارعَ وضع الشريعةَ على اعتبار المصالح باتّفاق، وتقرّر في هذه المسائل أنَّ المصالح المعتبرةَ هي الكليّاتُ دون الجزئيّات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أنّ الجزئيات أضعفُ شأناً في الاعتبار لما صحّ ذلك، بل لولا ذلك لم تَجْرِ[1] الكليّاتُ على حكم الاطراد؛ كالحكم بالشهادة، وقَبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد، لكن الغالب الصدق؛ فأُجريت الأحكامُ الكليّة على ما هو الغالب، حفظاً على الكليّات.

ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق، ولامتنعَ الحكم إلّا بما هو معلوم، ولاطُّرح الظنُّ بإطلاق، وليس كذلك، بل حُكِم بمقتضى ظنّ الصِّدق، وإن برزَ بعدُ في بعض الوقائع الغلطُ في ذلك الظنّ، وما ذاك إلّا اطراحٌ لحكم الجُزئية[2] في حُكم الكُلّية، وهو دليل على صحّة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكُليّة والجزئيّة، وأنّ شأن الجزئيّة أخفّ.

ومنها: ما جاء في الحذر من زَلَّة العالم، فإنّ زلَّةَ العالم في علمه أو عَمَله ـ إذا لم تتعدّ لغيره ـ في حكم زلّة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره، فإن تعدَّت إلى غيره اختلف حُكمُها.

---

(١) ★ في الأصل: تجز.

(٢) وإنْ كان هذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها؛ لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية. اهـ. إلا أن يقال: إن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً، وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلًا وجزءاً، ولكن هل ذلك مطرد ومطرود بمعنى؟ وفي كل الأحكام الخمسة كما هي أصل الدعوى، أو في بعضها فقط؟ اهـ.

وما ذلك إلَّا لكونها جزئية إذا اختصَّت به ولم تتعدَّ إلى غيره، فإن تعدَّت صارت كُليَّةً بسبب الاقتداء والاتّباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول؛ فصارت عند الاتّباع عظيمة جدّاً، ولم تكن كذلك على فَرْض اختصاصها به. ويجري مجراه كلُّ مَن عَمِلَ عملاً فاقتُدي به فيه؛ إنْ صالحاً فصالحٌ، وإنْ طالحاً فطالحٌ. وفيه جاء: **«مَن سنَّ سُنّةً حَسنةً أو سَيِّئة»**[1]، و**«أنَّ نفساً لا تُقتل ظُلماً؛ إلَّا كان على ابن آدم الأولِ كِفْلٌ منها؛ لأنه أوّلُ مَنْ سَنَّ القتلَ»**[2]. وقد عُدّت سيئة العالِم كبيرةً لهذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة، والأدلَّة على هذا الأصل تبلغ القطعَ على كثرتها، وهي توضّح ما دلّلنا عليه من كون الأفعال تُعتبر بحسب الجُزئيّة والكُليّة، وهو المطلوب.

المسألة الثالثة: (أقسام المباح)

المباحُ يُطلق بإطلاقين:

أحدهما من حيث هو مخيَّرٌ فيه بين الفعل والترك.

والآخر من حيث يقال: لا حَرَج فيه. وعلى الجملة؛ فهو على أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الفعل.

والثاني: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ التَّرك.

والثالث[3]: أن يكون خادماً لمخيَّر فيه.

والرابع: ألّا يكون فيه شيء من ذلك.

فأمّا الأوّل: فهو المباح بالجُزء، المطلوبُ الفعلِ بالكلّ. **وأمّا الثاني**: فهو المباح بالجزء، المطلوب التَّرك بالكُلِّ، بمعنى أنَّ المداومةَ عليه منهيٌّ عنها. **وأمّا الثالث والرابع**: فراجعان إلى هذا القسم الثاني.

ومعنى هذه الجملة أنَّ المباحَ ـ كما مرَّ ـ يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً، والخدمة

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩١٥٦، من حديث جرير ﷺ بلفظ: **«من سَنَّ في الإسلام سُنةً حسنةً فله أجرُها، وأجرُ من عملَ بها بعدَه، من غير أنْ ينقصَ من أجورِهم شيء، ومن سَنَّ في الإسلام سُنةً سيئةً، كان عليه وِزرُها ووِزرُ من عملَ بها من بعدِه، من غير أن ينقصَ من أوزارِهم شيء»**.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٣٥، ومسلم: ٤٣٧٩، وأحمد: ٣٦٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٣) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً؛ فلا يتأتّى وجود الثالث والرابع.

هنا[١]؛ قد تكون في طرف الترك؛ كترك الدَّوام[٢] على التنزُّه في البساتين، وسماع تَغْريد الحَمَام، والغِناء المباح، فإنَّ ذلك هو المطلوب[٣]. وقد يكون في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطيِّبات، فإنَّ الدَّوام فيه بحسب الإمكان من غير سَرَف، مطلوبٌ، من حيث هو خادم لمطلوبٍ وهو أصل الضَّروريّات[٤]، بخلاف المطلوب التَّرك؛ فإنّه[٥] خادمٌ لما يضادّها[٦]، وهو الفراغ من الاشتغال بها، والخادم للمخيَّر فيه على حكمه[٧].

---

(١) أي: في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل؛ أي: في كلٍّ من القسمين الأول والثاني، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني وجانب الفعل في القسم الأول، وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئياً خادم لترك الدوام المطلوب، ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلّي من اللهو، والتمتع بالطيبات خادم لكليّ إقامة الضروري، وترك الجزئي خادم للترك الكلّي المنهي عنه.

وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل؛ فقال: «بخلاف المطلوب الترك» يعني: الجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك، فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها.

ويحتمل أن يكون قوله «هنا»؛ أي: في خصوص مطلوب الفعل كلياً، فإنه يكون بالترك؛ كمثال الغناء، وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات، وربما رشح هذا الاحتمال قولُه بعد المثال الأول: «فإن ذلك هو المطلوب».

(٢) لو قال: كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام؛ فإنه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل، ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك؛ إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه.

(٣) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة.

(٤) هو إقامة الحياة.

(٥) أي: فعل جزئيه خادم؛ أي: فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح، وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً، أي: يحققه ويعين على حصوله ترك المباح، وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كلياً؛ فإنه مطلوب الترك، ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً، وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه.

(٦) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات، فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات.

(٧) أي: مخير فيه، هذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً؛ كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً؛ فلا ينافي أنه يأخذ - وهو كلي - حكماً من الأحكام الباقية غير المباح، كما سبق، وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعده: «والقسم الثالث مثله لأنه خادم له» يقتضي أنه خادم لمخير كلّي، ويكون قوله في أول المسألة: «والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه»؛ أي: كلّي، وقوله: «والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذلك»؛ أي: أنه مباح لا يخدم كلّياً مطلقاً، أو لا يخدم كلّياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها، وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً =

وأما الرابع؛ فلمّا كان غيرَ خادم لشيء يُعتدُّ به؛ كان عَبَثاً أو كالعَبَث عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضاً؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا، فهو إذاً خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكلّ. والقسم الثالث مثله أيضاً؛ لأنّه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً.

وتلخَّص أنّ كلَّ مباحٍ ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجُزء خاصة، وأما بالكلِّ فهو إمّا مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك.

فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدَّم من أنّ المباحَ هو المتساوي الطرفين؟

فالجواب: أنْ لا؛ لأنَّ ذلك الذي تقدَّم، هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمرٍ خارج، وهذا النظرُ من حيث اعتبارُه بالأمور الخارجة عنه، فإذا نظرتَ إليه في نفسه؛ فهو الذي سُمّي هنا المباح بالجزء، وإذا نظرتَ إليه بحسب الأمور الخارجة؛ فهو المسمّى بالمطلوب بالكل[1].

فأنتَ ترى أنَّ هذا الثوب الحسن مثلاً مباحُ اللُّبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه؛ فلا قصد له في أحد الأمرين. وهذا معقولٌ واقعٌ بهذا الاعتبار المقتصَر به على ذات المباح من حيث هو كذلك، وهو ـ من جهة ما هو وقايةٌ للحَرِّ والبرد، ومُوارٍ للسَّوأة، وجمالٌ في النظر ـ مطلوبُ الفعل، وهذا النظرُ غيرُ مختصٍّ بهذا الثوب المعيَّن، ولا بهذا الوقت المعيَّن؛ فهو نظرٌ بالكلِّ لا بالجُزء.

= آخر إذا نظر إليه كلياً؛ فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً مخيّراً فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرّح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه؛ فيقال: فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه، يقال: مطلوب بالترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها؛ فتأمل.

(١) يعني مثلاً، وإلا؛ فالنظر إليه بالأمور الخارجية يجعله؛ إما من هذا، وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو، وبالجملة؛ فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادةُ إيضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكليّ للجزئيّ، وذلك باعتبار ضابطٍ هو الخدمة، فما يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه؛ فيقال فيما يخدم المطلوب: مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال: مطلوب الترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها؛ فتأمل.

المسألة الرابعة: (المباح ليس داخلاً تحت التخيير بين الفعل والترك)

إذا قيل في المباح: إنّه لا حرَجَ فيه ـ وذلك في أحد الإطلاقَيْن المذكورَيْن ـ؛ فليس بداخلٍ تحت التخْيير بين الفعل والترك؛ لوجوه:

أحدها: أنّا إنّما فرّقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصدَ إلى التفرقة.

فالقسمُ المطلوبُ الفعل بالكلِّ هو الذي جاء فيه التخْيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥] ﴿فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [الأعراف: ١٩]، ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٥٨]، والآية الأخرى في معناها؛ فهذا تخييرٌ حقيقة.

وأيضاً؛ فالأمر في المُطْلقات ـ إذا كان الأمر للإباحة ـ يقتضي التخييرَ حقيقةً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢] وما أشبه ذلك؛ فإنَّ إطلاقه ـ مع أنه يكون على وجوه ـ واضحٌ في التخيير في تلك الوجوه؛ إلّا ما قام الدليلُ على خروجه عن ذلك.

وأمّا القسم المطلوب الترك بالكلِّ؛ فلا نعلم في الشريعة ما يدلُّ على حقيقة التخيير فيه نصّاً، بل هو مسكوتٌ عنه، أو مشارٌ إلى بعضه بعبارة تُخرجه عن حُكم التخيير الصَّريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً في معرض الذمّ لمن رَكَن إليها؛ فإنّها مُشْعِرة بأنّ اللهو غيرُ مخيَّر فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١] وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦].

وما تقدَّم من قول بعض الصحابة: حدِّثنا يا رسول الله ـ حين مَلُّوا مَلَّةً ـ فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾[1] [الزمر: ٢٣]، وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطل»[2]، وما أشبه ذلك من العبارات المشيرة إلى ما[3] لا تَجتَمع مع التخيير في الغالب. فإذا وَرَد في الشرع بعضُ هذه الأمور مقدَّرة[4]،

---

(١) ★ أخرجه ابن حبان: ٦٢٠٩، والحاكم: (٢/ ٣٤٥)، والواحدي في «أسباب النزول» ص١٨٢، من حديث سعد بن أبي وقاص ﵁، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٢٥١٣، والنسائي: ٣٥٧٨، وابن ماجه: ٢٨١١، وأحمد: ١٧٣٠٠، بألفاظ متقاربة، من حديث عقبة بن عامر ﵁، وهو حسن بمجموع طرقه وشواهده.

(٣) ★ في (د): العبارات التي لا تجتمع.

(٤) أي: بحال مخصوصة كما ورد: «أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف»، وكما ورد في سؤاله ﷺ لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأنصارية: «أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يُعجبهم اللهو».

أو كان فيها بعضُ الفُسْحة في بعض الأوقات[(١)] أو بعض الأحوال؛ فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سَكَتَ عنه فهو عَفو»[(٢)]، أي: ممَّا عفي عنه، وهذا إنما يُعبَّر به في العادة، إشعاراً بأنّ فيه ما يُعفى عنه أو [ما هو مَظِنَّةٌ عنه، أو] هو مَظنَّةٌ لذلك فيما تجري به العادات.

وحاصل الفرق أنّ الواحدَ[(٣)] صريحٌ في رفع الإثم والجُناح، وإنْ كان قد[(٤)] يلزمه الإذن في الفعل والترك إنْ قيل به؛ إلّا أنّ قصدَ اللفظ فيه نفيُ الإثم خاصّة، وأما الإذن فمن باب (ما لا يتمُّ[(٥)] الواجبُ إلّا به)، أو من باب (الأمرُ بالشيء هل هو نهيٌ عن ضدِّه، أم لا)، و(النهيُ عن الشيء هل هو أمرٌ بأحد أضداده أم لا) والآخرُ صريحٌ في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفيُ الحرج عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخيير خاصّة، وأمّا رفع الحرج فمن تلك الأبواب.

والدليل عليه أنَّ رفعَ الجُناح[(٦)] قد يكون مع الواجب؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وقد يكون مع مخالفة المندوب؛ كقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[(٧)] [النحل: ١٠٦]. فلو كان رفع الجُناح يستلزم التخيير في الفعل والترك؛ لم يصحّ مع الواجب، ولا مع مخالفة المندوب، وليس كذلك التخييرُ المصرَّح به؛ فإنّه لا يصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك، ولا مندوباً، وبالعكس.

والثاني: إنَّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن في طَرَفَي الفعل والترك، وإنّهما على سواء في قصده، ورفع الحرَج مسكوتٌ عنه، وأما لفظ رفع الجُناح؛ فمفهومه قصدُ

---

(١) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ١٧٢٦، وابن ماجه: ٣٣٦٧، من حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه، وحسنه الألباني في «صحيح الجامع»: ٣١٩٥.

(٣) أي: من هذين الإطلاقين للمباح، وهو ما لا حرج فيه.

(٤) أي: وقد لا يلزمه الإذن فيهما، كما سيأتي له أن يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل.

(٥) أي: شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كذا هو ظاهر.

(٦) أي: على هذا الفرق بين الإطلاقين، وهذا أظهر الأدلة الثلاثة، وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يندرج في هذا القسم؛ فالاستدلال من حيث إن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير.

(٧) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولكن فيها ما يفهمه، ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب، وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج؛ فلا يُتوهمن أن كلامه قاصرٌ هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج.

الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إنْ وقع من المكلَّف، وبقي الإذنُ في ذلك الفعل مسكوتاً عنه، فيمكن أنْ يكون مقصوداً له، لكن بالقصد الثاني، كما في الرُّخَص؛ فإنّها راجعةٌ إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانُه إن شاء الله؛ فالمصرَّح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس، فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع: «لا حرج فيه»؛ فلا يؤخذ منه حُكم الإباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً[١]، فإنّ المكروهَ بعد الوقوع لا حَرَج فيه؛ فليتفقَّد هذا في الأدلَّة.

والوجه الثالث: مما يدلُّ على أنّ ما لا حَرَج فيه غيرَ مخيَّر فيه على الإطلاق، أنّ المخيَّر فيه لمّا كان هو الخادمَ للمطلوب الفعلِ؛ صار خارجاً عن مَحَض اتّباع الهوى، بل اتّباعُ الهوى فيه مقيَّدٌ وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكلّ؛ فلم يقع التخيير فيه إلّا من حيث الجُزء، ولمّا كان مطلوباً بالكلّ؛ وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هذا الوجه، وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليّات، والقصدَ إليها في التكاليف؛ فالجزئيُّ الذي لا يَخرِمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضادٌّ له، بل وهو مؤكّدٌ له؛ فاتّباع الهوى في المخيَّر، فيه تأكيدٌ لاتّباع مقصودِ الشارع من جهة الكُليّ، فلا ضرر في اتّباع الهوى هنا؛ لأنه اتّباعٌ لقصد الشارع ابتداء، وإنما اتّباعُ الهوى فيه خادم له.

وأمّا قسمُ ما لا حرج فيه؛ فيكاد يكون شبيهاً باتّباع الهوى المذموم، ألا ترى أنّه كالمضادّ لقصد الشارع في طلب النهي الكلّيّ على الجملة؟ لكنّه لقلّته، وعدم دوامه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعَرَض، حسبما هو مذكور في موضعه، لم يَحفل به، فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئيُّ منه لا يخرم أصلاً مطلوباً، وإنْ كان فتحاً لبابه في الجملة؛ فهو غيرُ مؤثّر من حيث هو جزئيّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه، والاجتماع مُقوٍّ، ومن هنالك يلتئم الكليّ المنهيّ عنه، وهو المضادّ للمطلوب فعله. وإذا ثبت أنّه كاتّباع الهوى من غير دخولٍ[٢] تحت كليّ أمرٍ، اقتضت الضوابطُ الشرعيةُ أنْ لا يكون مخيَّراً فيه، تصريحاً[٣] بما تقدَّم في قاعدة اتّباع الهوى وأنّه مضادٌّ للشريعة. والله أعلم، وبه التوفيق.

---

(١) الجاري على ما سبق أن يقول: «وقد يكون واجباً أيضاً».

(٢) بخلاف المخير؛ فإنه داخل تحت كليّ أمر؛ فإنه كلّية مأمور به.

(٣) ★ في (د): فتصريح، لذا قال دراز: ينظر في تصحيح التركيب.

المسألة الخامسة: (وصف المباح هو بالنسبة للمكلف)

إنَّ المباح إنّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتُبر فيه حظُّ المكلَّف فقط، فإن خرج عن ذلك القصد؛ كان له حكم آخر، والدليل على ذلك أنَّ المباحَ ـ كما تقدم ـ هو ما خُيِّر فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يُقصدُ فيه من جهة الشرع إقدامٌ ولا إحجام؛ فهو إذاً من هذا الوجه لا يترتَّبُ عليه أمرٌ ضروريٌّ في الفعل أو في الترك، ولا حاجيٌّ، ولا تكميليٌّ، من حيث هو جُزئيٌّ؛ فهو راجعٌ إلى نَيل حظٍّ عاجلٍ خاصّة. وكذلك المباحُ الذي يقالُ: (لا حرج فيه)، أوْلى أنْ يكون راجعاً إلى الحظّ.

وأيضاً[١]؛ فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروريّ أو حاجيّ، أو تكميليّ، وكلُّ واحدٍ منها قد فُهِمَ من الشارع قصدُه إليه، فما خرجَ عن ذلك؛ فهو مجرَّدُ نَيلِ حظّ، وقضاء وَطَر.

فإن قيل: فمَا الدليلُ على انحصار الأمر في المباح في حظِّ المكلَّف لا في غير ذلك؟ وأنَّ الأمرَ والنهيَ راجعان إلى حقِّ الله لا إلى حظِّ المكلَّف؟ ولعلَّ بعضَ المباحات يصحُّ فيه ألَّا يُؤخذَ من جهة الحظّ؛ كما صحَّ في بعض المأمورات والمنهيّات أنْ تُؤخذَ من جهة الحظ.

فالجواب: أنَّ القاعدةَ المقرَّرةَ أنَّ الشرائعَ إنَّما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمرُ، والنهيُ، والتخييرُ، جميعاً راجعةٌ إلى حظّ المكلَّف ومصالحه[٢]؛ لأنّ الله غنيٌّ عن الحظوظ، منزَّه عن الأغراض، غير أنَّ الحظّ على ضربين:

---

(١) ليس بعيداً من الدليل الأول؛ فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة، بخلاف المباح؛ فلم يقصده بفعل ولا ترك؛ لأنه لا يترتب عليه شيء من ذلك؛ فكان بمجرد اختيار المكلَّف وتابعاً لهواه المحض وحظّه الصرف، وهو الدليل الأول بعينه، غايته أنَّ الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة، وهذا بواسطة الأمر والنهي؛ فهو تصوير آخر لنفس الدليل.

(٢) ★ اختُلف في مسألة إثبات الحكمة على ثلاثة أقوال:

الأول: قول من ينفي الحكمة مطلقاً، وهو قول الجهمية والأشعرية، وغيرهم.

والثاني: قول من يثبت حكمة تعود إلى العباد فقط، وهو قول المعتزلة.

الثالث: قول أهل السنة والجماعة، فهم يثبتون الحكمة لله تعالى، وهذه الحكمة تتضمن أمرين:

الأمر الأول: حكمة تعود إليه سبحانه يحبها ويرضاها.

الأمر الثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم، يفرحون بها ويلتذون بها.

انظر: «شفاء العليل» لابن القيم ص٢٦١، و«الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام» ص٧٥.

أحدهما: داخلٌ تحت الطلب، فللعبد أخذه من جهة الطلب؛ فلا يكون ساعياً في حظّه، وهو مع ذلك لا يفوتُه حظُّه؛ لكنّه آخذٌ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه، وهذا معنى كونه بريئاً من الحظّ. وقد يأخذه من حيث الحظ؛ إلَّا أنّه لمَّا كان داخلاً تحت الطلب فطلَبه[1] من ذلك الوجه، صار حظُّه تابعاً للطلب، فلَحِق بما قبله في التجرُّد عن الحظّ، وسُمِّي باسمه، وهذا مقرَّرٌ في موضعه من هذا الكتاب، وبالله التوفيق.

والثاني: غيرُ داخل تحت الطلب؛ فلا يكون آخذاً له إلَّا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلب مرفوعٌ عنه بالفرض، فهو قد أخذه إذاً من جهة حظّه، فلهذا يقال في المباح: إنّه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيويّ خاصّة.

المسألة السادسة: (تعلُّق الأحكام الخمسة بالأفعال، والتروك بالمقاصد)

الأحكامُ الخمسةُ إنّما تتعلّق بالأفعال، والتُّروك بالمقاصد[2]، فإذا عَرِيَتْ عن المقاصد؛ لم تتعلَّق بها، والدَّليلُ على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أنَّ الأعمالَ بالنيّات، وهو أصلٌ متّفق عليه في الجملة، والأدلَّةُ عليه لا تَقصرُ عن مَبْلَغ القطع، ومعناه أنّ مجرَّد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط غيرُ معتبرة شرعاً على حال، إلَّا ما قام الدليلُ على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصَّة، أمَّا في غير ذلك فالقاعدةُ مستمرَّةٌ، وإذا لم تكن معتبرةً حتى تقترن بها المقاصدُ؛ كان مجرَّدُها في الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجمادات، والأحكام الخمسة لا تتعلَّقُ بها عقلاً ولا سمعاً؛ فكذلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبتَ من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبيّ والمغمى عليه، وأنّها لا حُكم لها في الشرع بأنْ يقالَ فيها: جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك؛ كما لا اعتبار بها من البهائم.

وفي القرآن: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: «قد فعلتُ»[3].

---

(١) بصيغة الفعل؛ فصح قوله: «صار حظه إلخ».

(٢) ★ أي: النيات.

(٣) ★ قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم: ٣٣٠، وأحمد: ٢٠٧٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وفي معناه رُوي الحديث: «رُفِعَ عن أُمَّتي الخطأُ والنِّسيانُ وما استُكْرِهُوا عليه»[١]، وإن لم يصحّ سنداً؛ فمعناه متّفق على صحّته. وفي الحديث أيضاً: «رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ»[٢]، فذكر «الصبيّ حتّى يحتلم، والمغمي عليه حتّى يُفيق»؛ فجميع هؤلاء لا قصدَ لهم، وهي العلَّة في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماعُ على أنَّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة، وتكليفُ من لا قصدَ له تكليفُ ما لا يطاق.

فإن قيل: هذا في الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيه، قيل: متى صحَّ تعلُّق التخيير، صحَّ تعلُّق الطلب، وذلك يستلزم قصدَ المخيَّر، وقد فرضناه غير قاصد، هذا خُلف.

ولا يُعترَض هذا بتعلُّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأنَّ هذا من قَبيل خطاب الوضع؛ وكلامُنا في خطاب التكليف، ولا بالسكران؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]؛ فإنّه قد أُجيبَ عنه في أصول الفقه، ولأنَّه ـ في عقوده وبيوعه ـ محجورٌ عليه لحقِّ نفسه، كما حُجِرَ على الصبيِّ والمجنون، وفي سواهما[٣] لمَّا أدخلَ السُّكر على نفسه؛ كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفيّة؛ فعومل بنقيض المقصود، أو لأنَّ الشُّربَ سببٌ لمفاسدَ كثيرة، فصار استعماله[٤] له تسبُّباً في تلك المفاسد، فيؤاخذه الشرعُ بها وإنْ لم يقصدْها؛ كما وقعت مؤاخذةُ أحدِ ابنَيْ آدم بكلِّ نفس تُقتلُ ظلماً، وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في

---

(١) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٠٤٥، وابن حبان: ٧٢١٩، من حديث ابن عباس، بلفظ «إن الله وضع (وعند ابن حبان: تجاوز) عن أمتي. . .» وإسناده صحيح.

وأما اللفظ الذي أورده المصنف فقد قال عنه الزيلعي في «نصب الراية»: (٢/ ٣٨) لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقرب ما وجدناه بلفظ «رفع عن هذه الأمة ثلاثاً. . .» رواه ابن عدي في «الكامل» من حديث أبي بكرة، ثم ضعفه، وقال عنه الألباني في «الإرواء»: ٨٢ منكر. وانظر: «التلخيص الحبير»: (١/ ٢٨٣).

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٣٤٣٢، والنسائي: (٣٤٣٢)، وابن ماجه: ٢٠٤١، وابن حبان: ١٤٢، وأحمد: ٢٤٦٩٤، من حديث عائشة رضي الله عنها، وإسناده صحيح.

(٣) ★ في الأصل: وفيما سواها.

(٤) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤخذ بها، والزاني ما شُدِّدت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلَّا للمآلات التي قد تُسبِّب عن فعله، وهو يعرف هذا التسبّب وإن لم يقصده من الفعل، ولا خطر بباله حينه، وسيأتي ـ في المسألة الثامنة من السبب ـ أن إيقاع المسبب بمنزله إيقاع السبب، قصد ذلك المسبَّب أو لا.

اختلاط الأنساب وإنْ لم يقع منه غير الإيلاج المحرَّم، ونظائر ذلك كثيرة؛ فالأصلُ صحيح، والاعتراضُ عليه غير وارد.

المسألة السابعة: (المندوب باعتبار أعم خادم للواجب)

المندوبُ إذا اعتبرتَه اعتباراً أعمّ[1] من الاعتبار المتقدّم وجدتَه خادماً للواجب؛ لأنَّه إمَّا مقدِّمة له، أو تكميل له، أو تذكار به؛ كان من جنس الواجب أو لا.

فالذي من جنسه؛ كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ وغير ذلك مع فرائضها. والذي مِنْ غيرِ جنسه؛ كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلّى، والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك، مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار، وتأخير السّحور، وكفّ اللسان عمَّا لا يعني مع الصيام، وما أشبه ذلك.

فإذا كان كذلك فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكلِّ، وقلَّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلِّ والجزء، ويحتمل هذا المعنى تقريراً، ولكن ما تقدم مُغنٍ[2] عنه بحول الله.

فصل: (المكروه باعتبار أعم خادم للحرام)

المكروهُ إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب، وبعضُ الواجبات منه ما يكونُ مقصوداً وهو أعظمُها، ومنه ما يكون وسيلةً وخادماً للمقصود؛ كطهارة الحَدَثِ، وسَتْرِ العورة، واستقبالِ القِبلة، والأذانِ للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام مع الصلاة، فمن حيث كان وسيلةً حُكمُه مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب، يكون وجوبه بالجزء دون[3] وجوبه بالكل، وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً، ومنه ما يكون وسيلةً له؛ كالواجب حرفاً بحرف؛ فتأمَّل ذلك.

---

(١) يريد في هذه المقدمة أنْ يتوسع في أنَّ المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل؛ فيجعله شغلاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأوّل من المسألة الثانية، ويقول: إنه قلَّما يشذ مندوب عن ذلك.

(٢) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها، وأيضاً؛ فإنه مؤثر في أوضاع الدين، فهل هذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها؛ فكيف يُجرح التارك لها؟ وكيف تُؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدَّم يُغني هنا.

(٣) أي: فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود، وينبني عليه أنَّ إثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود.

المسألة الثامنة: (حكم تأخير الواجب عن وقته)

ما حدَّ له الشارعُ وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات؛ فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً ولا عَتْبَ، ولا ذمّ، وإنما العَتبُ والذمُّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيَّقاً أو موسَّعاً[1] ـ لأمرين:

أحدهما: أنَّ حدَّ الوقت إمَّا أنْ يكون لمعنى قصدَه الشارعُ، أو لغير معنى، وباطلٌ أن يكون لغير معنى؛ فلم يبقَ إلَّا أنْ يكون لمعنى، وذلك المعنى هو أن يُوقعَ الفعلَ فيه، فإذا وقع فيه؛ فذلك مقصودُ الشارع من ذلك التوقيت، وهو يقتضي ـ قطعاً ـ موافقةَ الأمر في ذلك الفعل الواقعَ فيه، فلو كان فيه عَتَبٌ أو ذمٌّ؛ للزم أنْ يكون لمخالفة قَصْدِ الشارع في إيقاعه في ذلك الوقت الذي وقعَ فيه العَتبُ بسببه، وقد فرضناه مُوافقاً، هذا خُلف.

والثاني: أنَّه لو كان كذلك؛ للزم أن يكون الجُزءُ من الوقت الذي وقع فيه العَتبُ، ليس من الوقت المعيَّن؛ لأنَّا قد فرضنا الوقتَ المعيَّن مخيَّراً في أجزائه إنْ كان موسَّعاً، والعَتبُ مع التخيير متنافيان؛ فلا بدَّ أنْ يكون خارجاً عنه، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه، هذا خُلْفٌ محال، وظهورُ هذا المعنى غيرُ محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبتَ أصلُ طلبِ المُسارعة إلى الخيرات والمسابقةِ إليها، وهو أصلٌ قطعيٌّ، وذلك لا يختصُّ ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، وإذا كان السَّبقُ إلى الخيرات مطلوباً بلا بُدّ؛ فالمقصِّر عنه معدودٌ في المقصِّرين والمفرِّطين، ولا شكَّ أنَّ مَن كان هكذا؛ فالعَتبُ لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره؛ فكيف يقال لا عُتبَ عليه؟

ويدلُّ على تحقيق هذا ما روي عن أبي بكر الصدِّيق ﷺ؛ أنّه لمَّا سمع قولَ النبي ﷺ: «أولُ الوقت رضوانُ الله، وآخرُه عفو الله»[2]؛ قال: رضوانُ الله أحبُّ إلينا من عفوه؛ فإنَّ رضوانَه للمحسنين، وعفوه عن المقصِّرين.

---

(١) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسَّع، وهو أنَّ هناك وقتاً موسَّعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أيِّ جزء منه لا إثم فيه، ويريد هنا أنْ يقولَ: بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً، والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ١٧٢، بلفظ: «الوقت الأول من الصلاة رضوان الله. . .» والدارقطني: (١/ ٢٤٩) بلفظ: «أول الوقت رضوان الله، ووسط الوقت رحمة الله، وآخر الوقت عفو الله».

وأخرجه الحاكم في «المستدرك»: (١/ ١٨٩)، والبيهقي في «الكبرى»: (١/ ٤٣٥)، من حديث ابن عمر ﷺ.

قال الحافظ في «التلخيص»: (١/ ١٨٠): فيه يعقوب بن الوليد المدني، قال عنه أحمد بن حنبل: كان من =

وفي مذهب مالك ما يدلُّ على هذا أيضاً؛ فقد قال في المسافرين يُقدِّمون الرجلَ لسنِّه يصلِّي[1] بهم فيُسفِرُ بصلاة الصبح ـ قال ـ: «يُصلِّي الرجلُ وحدَه في أوّل الوقت، أحبُّ إليَّ من أن يُصلِّي بعد الإسفار في جماعة»؛ فقدّم ـ كما ترى ـ حُكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعةَ التي هي سُنّة يُعدُّ مَن تركها مقصِّراً؛ فأَوْلى أنْ يُعدَّ مَن تَرَك المسابقةَ مقصِّراً.

وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفر أو مرض، ثم قدِم أو صحَّ في غير شعبان من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات؛ فعليه الإطعام. وجعله مفرِّطاً كمن صحَّ أو قدم في شعبان؛ فلم يصمه حتى دخلَ رمضانُ الثاني، مع أنَّ القضاءَ ليس على الفور عنده.

قال اللَّخمي: جعله مترقِّباً[2] ليس على الفور ولا على التراخي، فإنْ قضى فيه شعبان، مع القدرة عليه قبل شعبان فلا إطعام؛ لأنه غيرُ مفرِّط، وإنْ مات قبلَ شعبان فمفرِّط وعليه الإطعام، نحو قول الشافعيّة في الحج: إنه على التراخي؛ فإن مات قبل الأداء[3] كان آثماً، فهذا ـ أيضاً ـ رأي الشافعيّة مضادٌّ لمقتضى الأصل المذكور.

فأنت ترى أوقاتاً معيَّنة شرعاً، إمَّا بالنصِّ[4]، وإمَّا بالاجتهاد[5]، ثم صار من قصَّر عن المسابقة فيها مَلُوماً معاتباً، بل آثماً في بعضها، وذلك مضادٌّ لما تقدَّم.

فالجواب: أنَّ أصلَ المسابقة إلى الخيرات لا يُنكَر؛ غير أنَّ ما عُيِّن له وقت معيَّنٌ من الزمان؛ هل يقال: إنَّ إيقاعَه في وقته المعيَّن له مسابقة؟ فيكون الأصلُ المذكور شاملاً له، أم يقال: ليس شاملاً له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل[6]؛ فيكون قوله عليه السلام حين سُئلَ عن أفضل الأعمال؛ فقال: «**الصلاةُ لأوَّلِ وقتِها**»[7] يريدُ به وقت الاختيار مطلقاً.

= الكذابين الكبار، وكذبه ابن معين، وقال النسائي: متروك، وقال ابن حبان: كان يضع الحديث. وسيأتي تضعيف المصنف له بعد صفحتين.

(١) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر، بل المراد أنه يبتدئ الصلاة بعد الإسفار وحينئذٍ يتم الدليل.

(٢) بل لعله مترتباً؛ أي: إنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين؛ فلذا كان الحكم متردّداً بين الأمرين كما شرحه بقوله: «فإن قضى إلخ».

★ واللخمي: هو علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي، فقيه مالكي، أصله من القيروان، ونزل سفاقس وتوفي بها سنة (٤٧٧هـ). «ترتيب المدارك»: (٤/ ٧٩٧)، و«شجرة النور الزكية»: (١/ ١١٧).

(٣) ★ في الأصل: التراخي.

(٤) كما في الحديث السابق: «أول الوقت» إلخ.

(٥) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة والصوم والحج؛ فأوقاتها معينة بالاجتهاد.

(٦) أي: المتقدم أول المسألة.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٥٢٧، ومسلم: ٢٥٤، وأحمد: ٣٨٩٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

ويشير إليه أنه عليه السلام حين علَّمَ الأعرابيَّ الأوقاتَ صلَّى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدَّ ذلك حدّاً لا يُتجاوز، ولم يُنبِّه فيه على تقصير، وإنما نبَّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضَّرورات، إذا صلَّى فيها مَن لا ضرورة له؛ إذ قال: **«تلك صلاةُ المنافقين»** الحديث[١]؛ فبيَّن أنَّ وقتَ التفريط هو الوقتُ الذي تكون الشمسُ فيه بين قَرْنَي الشيطان. فإنما ينبغي أنْ يخرجَ عن وصف المسابقة والمسارعة مَن خرجَ عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود، وعند ذلك يسمَّى مُفرِّطاً ومقصِّراً، وآثماً أيضاً عند بعض الناس، وكذلك الواجبات الفورية.

وأمَّا المقيَّدةُ بوقت العُمر، فإنها لمَّا قُيِّدَ آخرُها بأمر مجهول، كان ذلك علامةً على طلَب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان؛ فإنَّ العاقبةَ مغيَّبةٌ، فإذا عاش المكلَّفُ ما في مثله يؤدّي ذلك المطلوب، فلم يفعل مع سقوط الأعذار؛ عُدَّ ـ ولا بدَّ ـ مفرِّطاً، وأثَّمهُ الشافعيُّ؛ لأنَّ المبادرة هي المطلوب، لا أنه ـ على التحقيق ـ مخيَّرٌ بين أوّلِ الوقت وآخره؛ فإنَّ آخرَه غيرُ معلوم، وإنَّما المعلومُ منه ما في اليد الآن، فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور، فلا تعودُ عليه بنقضٍ.

وأيضاً؛ فلا يُنكَرُ استحبابُ المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعيَّن؛ لكن بحيث لا يُعدُّ المؤخِّرُ عن أوّل الوقت الموسَّع مقصِّراً، وإلَّا لم يكن الوقت على حُكم التوسعة. وهذا كما في الواجب المخيَّر في خصال الكفارة؛ فإنَّ للمكلَّف الاختيارَ في الأشياء المخيَّر فيها، وإنْ كان الأجرُ فيها يتفاوتُ؛ فيكون بعضُها أكثرُ أجراً من بعض؛ كما يقول مالك[٢] في الإطعام في كفَّارة رمضان، مع وجود التَّخيير في الحديث وقول مالك به.

وكذلك العِتقُ في كفَّارة الظِّهار أو القتل أو غيرهما، هو مخيَّر في أيِّ الرِّقاب شاء، مع أنَّ الأفضلَ أعلاها ثمناً، وأنفسُها عند أهلها، ولا يخرج بذلك التخييرُ عن بابه، ولا يُعدُّ مختارُ غيرِ الأعلى مقصِّراً ولا مفرِّطاً، وكذلك مختارُ الكِسْوة أو الإطعام في كفَّارة اليمين.

وما أشبه ذلك من المطْلَقات التي ليس للشارع قصدٌ في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفَضْل في الأعلى منها، وكما أنَّ الحجَّ ماشياً أفضلُ، ولا يُعدُّ الحاجُّ راكباً مفرِّطاً ولا مقصِّراً. وكثرة الخُطا إلى المساجد أفضلُ من قلَّتها، ولا يُعدُّ مَن كان جارَ المسجد بقلَّة خطاه له مقصِّراً،

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٤١٢، وأحمد: ١١٩٩٩، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) ★ في (د): يقول بذلك.

بل المقصِّرُ هو الذي قصَّر عما حُدَّ له، وخرج عن مُقتضى الأمر المتوجّه إليه، وليس في مسألتنا ذلك.

وأما حديثُ أبي بكر ﷺ فلم يصحّ[١]؛ وإنْ فرضنا صحَّته؛ فهو معارَضٌ بالأصل القطعي، وإنْ سَلِم؛ فمحمولٌ على التأخير[٢] عن جميع الوقت المختار، وإنْ سَلِم؛ فأطلق لفظ التقصير على ترك الأعلى من المسارعة إلى تضعيف الأجور، لا أنَّ المؤخِّر مخالفٌ لمقتضى الأمر.

وأما مسائلُ مالك؛ فلعلَّ استحبابَه لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاةٌ للقول بأنَّ للصبح وقتُ ضرورة، وكان الإمامُ قد أخَّر إليه. وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناءٌ على القول بالفور في القضاء؛ فلا يتعيَّن فيها ما ذُكر في السؤال؛ فلا اعتراض بذلك، وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة: (الحقوق الواجبة على المكلَّف)

الحقوقُ الواجبةُ على المكلَّف على ضرْبَين ـ كانت من حقوق الله، كالصلاة، والصيام، والحجّ، أو من حقوق الآدميِّين كالدُّيون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البَيْن، وما أشبه ذلك ـ:

أحدهما: حقوقٌ محدودةٌ شرعاً.

والآخر: حقوقٌ غيرُ محدودة.

فأمَّا المحدودة المقدَّرة؛ فلازمة لذمّة المكلَّف، مترتبةٌ عليه دَيْناً، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشتريات، وقِيَم المُتْلَفات، ومقادير الزَّكَوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك؛ فلا إشكال في أنَّ مثل هذا مُترتِّبٌ في ذمَّته، دَيْناً عليه، والدليلُ على ذلك التحديد والتقدير؛ فإنه مُشْعرٌ بالقصد إلى أداء ذلك المعيَّن، فإذا لم يُؤدِّه فالخطاب باقٍ عليه، ولا يسقط عنه إلَّا بدليل[٣].

وأما غيرُ المحدودة؛ فلازمة له، وهو مطلوبٌ بها، غيرَ أنها لا تترتَّبُ في ذمته؛ لأمور:

أحدها: أنها لو ترتَّبت في ذمَّته؛ لكانت محدودةً معلومةً؛ إذ المجهول لا يترتَّبُ في الذمَّة، ولا يُعقل نسبتُه إليها، فلا يصحُّ أنْ يترتَّب دَيْناً، وبهذا استدللنا على عدم الترتُّب؛ لأن هذه الحقوق مجهولةُ المقدار، والتكليف بأداء ما[٤] لا يُعرف له مقدار؛ تكليفٌ بمتعذَّر الوقوع، وهو ممتنعٌ سمعاً.

---

(١) وهو: «أول الوقت رضوان الله...».

(٢) ★ في الأصل: على التقصير.

(٣) كإبرام الدائن للمدين.

(٤) ★ في (د): بأدائنا.

ومثاله: الصدقاتُ المطْلَقَة، وسدُّ الخلاَّت، ودفعُ حاجات المحتاجين، وإغاثةُ الملهوفين، وإنقاذُ الغرقى، والجهاد، والأمرُ بالمعروف، والنهيُ عن المنكر، ويدخلُ تحته سائرُ فروض الكفايات.

فإذا قال الشَّارعُ: ﴿وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦] أو قال: «اكسوا العاري»[١]، أو: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ فمعنى ذلك طلبُ رفع الحاجة في كلِّ واقعةٍ بحسبها، من غير تعيين مقدار، فإذا تعيَّنَتْ حاجةٌ؛ تبيَّنَ مقدارُ ما يُحتاجُ إليه فيها، بالنظر لا بالنصِّ، فإذا تعيَّن جائعٌ؛ فهو مأمورٌ بإطعامه وسَدِّ خلَّته؛ بمقتضى ذلك الإطلاق؛ فإنْ أطعَمَه ما لا يَرفعُ عنه الجوعَ؛ فالطلبُ باقٍ عليه؛ ما لم يفعلْ من ذلك ما هو كافٍ ورافعٌ للحاجة التي من أجلها أُمِرَ ابتداء، والذي هو كافٍ يختلفُ باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعيَّن، فقد يكون في الوقت غير مُفْرِط الجوع، فيحتاجُ إلى مقدار من الطَّعام، فإذا تركه حتى أفْرَط عليه؛ احتاج إلى أكثرَ منه، وقد يطعمه آخرُ [فيرتفع عنه الطلبُ رأساً، وقد يُطعمه آخر ما لا يكفيه، فيُطلبُ هذا بأقلَّ مما كان مطلوباً به][٢].

فإذا كان المكلَّفُ به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان؛ لم يستقرَّ للترتيب في الذمة أمرٌ معلوم يُطلبُ ألبتة، وهذا معنى كونه مجهولاً؛ فلا يكون معلوماً إلَّا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النصِّ، فإذا زالَ الوقتُ الحاضر، صار في الثاني مكلَّفاً بشيء آخر لا بالأول، أو سَقَط[٣] عنه التكليفُ، إذا فُرِضَ ارتفاعُ الحاجة العارضة.

والثاني: أنه لو ترتَّبَ في ذمَّته أمرٌ لخرج إلى ما لا يُعقل؛ لأنه في كلِّ وقتٍ من أوقات حاجة المحتاج مكلَّفٌ بسدِّها، فإذا مضى وقتٌ يَسَعُ سَدَّها بمقدار معلوم مثلاً، ثم لم يفعل، فترتَّبَ في ذمَّته، ثم جاء زمانٌ ثانٍ وهو على حاله أو أشدّ، فأما أنْ يقال: إنه مكلَّفٌ أيضاً بسدِّها أو لا، والثاني باطل؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى[٤] بالسُّقوط من الأول؛ لأنه إنما كُلِّف لأجل سَدِّ الخَلَّة، فيرتفعُ التكليفُ والخَلَّةُ باقيةٌ، هذا محال؛ فلا بدَّ أنْ يترتَّبَ في الذِّمة ثانياً مقدارُ ما تُسَدُّ به الحاجةُ ذلك الوقت، وحينئذٍ يترتَّبُ في ذمَّته في حقٍّ واحد، قِيَمٌ كثيرةٌ بعدد الأزمان الماضية، وهذا غيرُ معقول في الشرع.

---

(١) ★ لم أجده بهذا اللفظ من الأحاديث، ومعناه موجود في كثير من الآيات القرآنية.

(٢) ★ في الأصل: مالا يكفيه، فيُطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به، وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً.

(٣) أي: فيكيف يتأتَّى الاستقرارُ في الذمَّة، والأمر يختلف باختلاف الحال والزمان، بين سقوط المكلَّف به رأساً وبين تغير المكلَّف به قلة وكثرة.

(٤) لو قال: ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول؛ لكان أوضح.

والثالث: أنَّ هذا الواجب إما أن يكون عَيناً أو كفاية، وعلى كلِّ تقدير يلزمُ - إذا لم يقم به أحدٌ - أن يترتَّب؛ إما في ذمّة واحد غيرِ معيَّن، وهو باطلٌ لا يُعقل، وإما في ذِممِ جميع الخَلْق مُقَسَّطاً؛ فكذلك للجهل بمقدار ذلك القِسط لكلِّ واحد، أو غير مُقسَّط، فيلزم فيما قيمته درهمٌ أنْ يترتَّب في ذمم مئة ألف رجل مئة ألف درهم، وهو باطل كما تقدّم[١].

والرابع: [أنه] لو ترتَّب في ذمته لكان عَبَثاً، ولا عَبَثَ في التشريع، بيانه أنه[٢] إذا كان المقصودُ دفعَ الحاجة؛ فعمران الذمَّة ينافي هذا المقصد؛ إذ المقصودُ إزالةُ هذا العارض[٣]، لا غُرمُ قيمةِ العارض، فإذا كان الحكم بشَغل الذمَّة منافياً لسبب الوجوب؛ كان عَبَثاً غيرَ صحيح.

لا يقال: إنَّه لازم في الزكوات[٤] المفروضة وأشباهها؛ إذ المقصود بها سدُّ الخلاَّت، وهي تترتَّب في الذمّة.

لأنَّا نقول: نُسلِّم أنَّ المقصود ما ذكرتَ، ولكن الحاجةَ التي تُسَدُّ بالزكاة غيرُ متعيَّنة[٥] على الجملة، ألاَ ترى أنها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عينُ الحاجة! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة؛ فللشرع قصدٌ في تضمين المثل أو القيمة فيها، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنَّ الحاجةَ فيه متعيِّنة فلا بدَّ من إزالتها، ولذلك لا يتعيَّن لها مالُ زكاة من غيره، بل بأيِّ مال ارتفعت حصل المطلوب، فالمال غيرُ مطلوب لنفسه فيها، فلو ارتفع العارضُ بغير شيءٍ لسقط الوجوب، والزكوات[٤] ونحوها لا بدّ مِن بَذْلها، وإن كان محلُّها غيرَ مُضطرٍّ إليها في الوقت، ولذلك عُيِّنت.

وعلى هذا الترتيب في بَذل المال للحاجة، يجري حُكم سائر أنواع هذا القسم.

فإن قيل: لو كان الجهلُ مانعاً من الترتُّب في الذمّة؛ لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً؛ لأنَّ العلم بالمكلَّف به شرطٌ في التكليف؛ إذ التكليف بالمجهول تكليفٌ بما لا يُطاق. فلو قيل لأحدٍ: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صلِّ صلواتٍ لا تدري كم هي، أو انصح من لا تَدْريه ولا تُميِّزه، وما أشبه ذلك؛ لكان تكليفاً بما لا يُطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلَّف به أبداً إلَّا بوَحي، وإذا عُلم بالوحي صار معلوماً لا مجهولاً، والتكليف بالمعلوم صحيح، هذا خُلف.

---

(١) في قوله: «فهذا غير معقول في الشرع». (٢) ★ في (د): فإنه إذا.

(٣) أي: العارض الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به.

(٤) في (د): الزكاة.

(٥) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيّناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص؛ فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعيّنة ولا صاحبها معلوماً، وهنا بالعكس، وصاحب الحاجة معلوم، ومقدار ما يلزمه غيرُ معلوم ولا ثابت؛ فالمكلف به هناك معلوم محدودٌ المكلف بسببه غير معلوم، والقسم الثاني بالعكس.

فالجواب: أنّ الجهلَ المانعَ من أصل التكليف، هو المتعلّق بمعيَّنٍ عند الشارع؛ كما لو قال: أعتِقْ رقبةً، وهو يريد الرقبةَ الفلانيّةَ من غير بيان؛ فهذا هو الممتنع، أمّا ما لم يتعيَّن عند الشارع بحسب التكليف؛ فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخيير بين الخصال في الكفّارة؛ إذ ليس للشارع قصدٌ في إحدى الخِصال دون ما بقي؛ فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدُّ الخلاّت على الجملة؛ فما لم يتعيَّن خَلّةٌ فلا طلب، فإذا تعيَّنتْ وقعَ الطلبُ، هذا هو المراد هنا، وهو ممكنٌ للمكلَّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضربٌ ثالث آخذٌ بشَبَهٍ من الطرفَين الأوّلَيْن؛ فلم يتمحَّضْ لأحدهما، وهو محلُّ اجتهاد؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات، ولأجل ما فيه من الشَّبَه بالضَّربَيْن اختلف الناسُ فيه؛ هل له ترتُّبٌ في الذمّة أم لا؟ فإذا ترتَّب؛ فلا يسقطُ بالإعسار[1]؛ فالضرب الأوّل لاحِقٌ بضروريات الدِّين، ولذلك مُحِّضَ بالتقدير والتعيين، والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين، ولذلك وُكِلَ إلى اجتهاد المكلَّفين، والثالثُ آخذٌ من الطرفَيْن بسببٍ متين؛ فلا بدَّ فيه من النظر في كلِّ واقعة على التعيين، والله أعلم.

فصل: (فروض العين والكفاية)

وربما انضبط الضَّربان الأوّلان بطلب العَيْن والكِفاية[2]، فإنَّ حاصل الأول أنه طلبٌ مقدَّر على كلِّ عَيْن من أعيان المكلَّفين، وحاصل الثاني إقامةُ الأوَد العارض في الدِّين وأهله، إلّا أنّ

---

(١) ★ في الأصل: الاعتبار.

(٢) فائدة: السنة أيضاً قد تكون كفايةً، كما مثّلوه بتشميت العاطس، وبالأضحية في حقِّ أهل البيت الواحد كما في «المنهاج».

★ اختلف العلماء في تشميت العاطس:

ـ فذهب جمهور أهل الظاهر وبعض المالكية ـ ورجحه ابن القيم في «شرح السنن» ـ أنه واجب متعيّن على كل جليس.

ـ وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، ورجحه ابن رشد وابن العربي وابن حجر، وبه قال الحنفية وجمهور الحنابلة.

ـ وذهب القاضي عبد الوهاب وجماعة من المالكية إلى أنه مستحب، ويجزيء الواحد عن الجماعة، وهو قول الشافعية.

انظر «فتح الباري»: (١٠/ ٦٣)، و«الاستذكار»: (٨/ ٤٨٢)، و«حاشية ابن القيم»: (١٣/ ٢٥٨)، و«نيل الأوطار»: (٤/ ٤٣).

هذا الثاني قد[١] يدخل فيه ما يُظنّ أنّه طلبُ عَين، ولكنّه لا يصيرُ طلباً متحتّماً في الغالب، إلّا عند كونه كفاية؛ كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القُربى. وأما إذا لم يتحتّم فهو مندوب، وفروضُ الكفايات مندوباتٌ على الأعيان، فتأمّل هذا الموضع. وأما الضرب الثالث؛ فآخذٌ شَبَهاً من الطرفين أيضاً، فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء، والله أعلم.

المسألة العاشرة: (مرتبة العفو)

يصحُّ أنْ يقع[٢] بين الحلال والحرام مرتبة العفْو؛ فلا يُحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة؛ هكذا على الجملة[٣]، ومن الدليل على ذلك أوجه:

أحدها[٤]: **ما تقدم من أنَّ الأحكام الخمسة إنما تتعلّق بأفعال المكلَّفين مع القصد إلى الفعل؛ وأما دون ذلك فلا**. وإذا لم يتعلّق بها حُكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أنْ تتعلّق به؛ فهو معنى العفو المتكلَّم فيه؛ أي: لا مؤاخذة به.

والثاني[٥]: **ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص**؛ فقد رُوي عن النبي ﷺ أنه

---

(١) أي: قد يكون مخيَّراً بالجُزء؛ كالصناعات المختلفة التي لها أثر في إقامة العمران، وقد يكون مندوباً بالجُزء؛ كالعدل، والإحسان، وسائر النوافل، والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء، ولكن هذا الثاني إنما يكون واجباً كفاية إذا نُظر إليه كلياً في الغالب، وقد يكون محتَّماً جُزئياً؛ كالعدل بالنسبة للأمير نفسه، فهو مطلوب بإقامة العدل جُزئياً أيضاً طلباً حتماً؛ إلا أن قوله: «وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان» ليس كلياً، بل قد تكون مندوبة، وقد تكون مخيَّراً فيها؛ كما سبق في فصله، وكما أشرنا إليه في هذه الجملة.
وملخصه أن فريضة الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء، وقد يكون مندوباً بالجزء، ولا يتحتم إلا بالكل، وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً، ويبقى بعد هذا أنه يقتضي أنَّ مؤدَّى فرض الكفاية إنما يثاب عليه ثواب المندوب، فإذا تركه الكل؛ عوقب عليه الجميع، وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك إذا كان بالجزء مخيَّراً؛ فتأمل هذا الموضع جيداً.

(٢) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال؛ لأنه لا طلب يتعلق بها ولا إثم في فعلها، وشبّه بالحرام؛ لأن مثلها لو تعلق به حكمٌ لكان اللوم والذم، قال: «يقع بين الحلال والحرام، وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً».

(٣) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة، ولم يقل: إنها حكم شرعي سادس، أو ليست حكماً؛ قال: «على الجملة»، وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة.

(٤) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني، ولا يدل على الباقي، وسيأتي في الفصل الأول ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني؛ حيث يقول: «ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها» إلخ.

(٥) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني.

قال: «إنَّ الله فَرَضَ فَرائضَ فلا تُضيِّعوها، ونَهَى عن أشياءَ فلا تَنتَهِكوها، وحَدَّ حُدوداً فلا تَعتَدُوها، وعَفا عن أشياءَ رحمةً بكم لا عن نسيانٍ فلا تَبحَثُوا عنها»[١].

وقال ابن عباس: «ما رأيتُ قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ؛ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرةَ مسألةً حتى قُبض ﷺ، كلّها في القرآن ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[٢]؛ يعني: أن هذا كان الغالب عليهم[٣].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ما لم يُذكر في القرآن فهو مما عَفا الله عنه»[٤]، وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم[٥] فيقول: عفوٌ، وقيل له: ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: «العفو»؛ يعني: لا تؤخذ منهم زكاة[٦].

وقال عُبيد بن عمير: «أحلَّ الله حلالاً وحرَّم حراماً، فما أحلّ فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو»[٧].

والثالث[٨]: ما يَدُلُّ على هذا المعنى في الجملة؛ كقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ الآية[٩] [التوبة: ٤٣]؛ فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

---

(١) ★ أخرجه الدارقطني في «السنن»: (٤/ ١٨٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٢)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠١٢، من حديث أبي ثعلبة الخشني، وحسنه النووي في «أربعينه»: ٣٠، وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ١٥٠).

(٢) ★ أخرجه الدارمي في «السنن»: ١٢٥، والطبراني في «الكبير»: ١٢٢٨٨، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ٣٩٣) فيه عطاء بن السائب وهو ثقة ولكنه اختلط، وبقية رجاله ثقات. وفي الأصل: كلهن في القرآن.

(٣) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه.

(٤) أخرجه أبو داود: ٣٨٠٠، والحاكم: (٤/ ١٢٨)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٥) أي: فيه شبهة الحرمة، ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه.

(٦) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص؛ فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره، وإن كان معناه أنه مما سكت عنه؛ فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه، وقد يقال: إنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أو لا.

(٧) ★ ذكره ابنُ رجب في «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ١٥٢)، وأخرجه ابن أبي شيبة: في «المصنف» (٤/ ٢٥٩) عن ابن عباس موقوفاً.

(٨) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث: «أكلَّ عام»، وبالنوع الثالث، وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الأول، وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه.

(٩) محط الدليل بقية الآية؛ كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا؛ فهو من محل العفو المصدرة به الآية.

وقد ثبت من[1] الشريعة العفوُ عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بَسَطه الأصوليّون؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨].

وقد كان النبيُّ عليه السلام يَكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم[2]؛ بناء على حُكم البراءة الأصلية؛ إذ هي راجعةٌ إلى هذا المعنى، ومعناها أنَّ الأفعال معها معفوّ عنها، و[قد] قال ﷺ: «**إنَّ أعظمَ المسلمين في المسلمين جُرْماً، مَن سألَ عن شيء لم يُحرَّمْ عليهم فحُرِّمَ عليهم من أجل مسألَتِه**»[3]، وقال: «**ذَرُوني ما تَركتُكُم؛ فإنما هَلَكَ مَن قَبلَكم بكثرة سؤالِهم، واختلافِهم على أنبيائِهم؛ ما نهيتُكم عنه فانتَهوا؛ وَمَا أمَرْتُكم به فأتُوا مِنهُ مَا استَطَعْتُم**»[4].

وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]. فقال رجل يا رسول الله أكلَّ عام؟ فأعرَض؛ ثم قال: يا رسول الله أكلَّ عام؟ فأعرَض. ثم قال: يا رسول الله أكلَّ عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «**والذي نَفْسي بيَدِه لو قلتُها لوجَبَتْ، ولو وجَبَتْ ما قُمْتُم بها؛ ولو لم تقُومُوا بها لكفَرْتُم، فَذرُوني ما تَركْتُكُم**»[5]، ثم ذكر معنى[6] ما تقدم. وفي مثل هذا نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ الآية [المائدة: ١٠١]. ثم قال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ [المائدة: ١٠١] يعني: عن تلك الأشياء فهي إذاً عفوٌ.

---

(١) ★ في (د): في.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٤٠٨، ومسلم: ٤٤٨٣، وأحمد: ١٨١٤٧، من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٩، ومسلم: ٦١١٦، وأحمد: ١٥٤٥، من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٨، ومسلم: ٦١١٥، وأحمد: ٧٥٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

قال الإمام الخطابي في «معالم السنن»: هذا في مسألة من يسأل عبثاً فيما لا حاجة به إليه، دون من سأل سؤال حاجة وضرورة، كمسألة بني إسرائيل في شأن البقرة، وذلك أن الله سبحانه أمرهم أن يذبحوا بقرة، فلو استعرضوا البقر فذبحوا منها بقرة لأجزأتهم، كذلك قال ابن عباس ﷺ في تفسير الآية، فما زالوا يسألون ويتعنتون حتى غلظت عليهم، وأمروا بذبح البقرة على النعت الذي ذكره الله في كتابه، فعظمت عليهم المؤنة ولحقتهم المشقة في طلبها حتى وجدوها، فاشتروها بالمال الفادح، فذبحوها وما كادوا يفعلون.

وأما من كان سؤاله استبانة لحكم الواجب، واستفادة لعلم قد خفي عليه؛ فإنه لا يدخل في هذا الوعيد، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقد يحتج بهذا الحديث من يذهب من أهل الظاهر إلى أن أصل الأشياء قبل ورود الشرع بها على الإباحة حتى يقوم دليل على الحظر، أو إنما وجه الحديث وتأويله ما ذكرناه. والله أعلم.

(٥) ★ ما ذكره المصنف هنا هو صدر الحديث السابق، وتتمته: «فإنما هلك...».

(٦) أي: من قوله: «فإنما هلك» إلخ.

وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام يوماً وهو يُعرَف في وجهه الغضبُ، فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عِظاماً ثم قال: «**مَن أحبَّ أنْ يَسألَ عن شيء فليسأل عنه؛ فوالله لا تَسألوني عن شيء إلّا أخبرتُكم به ما دُمتُ في مَقامي هذا**» قال أنس: فأكثرَ الناسُ من البُكاء حين سمعوا ذلك، وأكثرَ رسولُ الله ﷺ أنْ يقول: «سَلُوني»، فقام عبد الله بنُ حذافة السَّهْمي، فقال: مَن أبي؟ قال: «أبوك حذافة»، فلما أكثَرَ أنْ يقول: سلوني؛ بَرَكَ عمرُ بنُ الخطاب على ركبتيه، فقال: يا رسول الله، رضينا بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً؛ وبمحمد نبيّاً؛ قال: فسكتَ رسولُ الله ﷺ حين قال عمرُ ذلك، فنزلت الآية[1].

وقال أولاً: «**والذي نفسي بيدِه لقد عُرِضَتْ عليَّ الجنةُ والنارُ آنفاً في عُرْضِ هذا الحائط وأنا أُصَلِّي؛ فلم أرَ كاليوم في الخير والشَّرِّ**»[2]، وظاهرٌ من هذا المساق أنَّ قوله: «سلوني» في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال حتى يرَوا عاقبة السؤال[3]. ولأجل ذلك جاء قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، وقد ظهر من هذه الجملة[4] ما يُعفى عنه؛ وهو ما نُهي عن السؤال عنه.

فكون الحجّ لله هو مقتضى الآية، كما أنَّ كونه للعام الحاضر تقتضيه[5] أيضاً؛ فلما سكت عن التكرار؛ كان الذي ينبغي الحملُ على أخَفِّ محتملاته، وإن فُرض أنَّ الاحتمال الآخر مُراد، فهو مما يُعفى عنه.

ومثل هذا قصةُ أصحاب البقرة، لما شدَّدوا بالسؤال ـ وكانوا متمكّنين من ذبح أيّ بقرة شاؤوا ـ شدَّدَ عليهم حتى ذبحوها ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١]. **فهذا كلُّه واضحٌ في أنَّ مِن أفعال المكلَّفين ما لا يحسن السؤالُ عنه وعن حُكمه، ويلزم من ذلك أنْ يكون معفوّاً عنه؛ فقد ثبت أنَّ مرتبة العفو ثابتةٌ، وأنها ليست من الأحكام الخمسة.**

فصل: (مواطن العفو في الشريعة)

ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة.

منها: ما يكون متّفقاً عليه. ومنها: ما يختلف فيه.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٤، ومسلم: ٦١٢٢١ وأحمد: ١٢٦٥٩، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) ★ هو جزء من الحديث السابق.

(٣) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم، وغيره مما يكرهونه ويسيئهم؛ كالتعرض للفضيحة، وزيادة التكليف.

(٤) وهي من قوله: «وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال» إلى هنا.

(٥) لأن المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه.

فمنها: الخطأ والنسيان؛ فإنه متفق على عدم المؤاخذة به؛ فكلُّ فعل صدَر عن غافل أو ناسٍ أو مخطئ، فهو مما عُفي عنه، وسواء علينا أفرضْنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا؛ لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيَّراً فيها؛ فقد رجعت إلى قسم ما لا حُكمَ له في الشرع، وهو معنى العفو.

وإن تعلَّق بها الأمر والنهي؛ فمِن شرطِ المؤاخذة به ذكرُ الأمر والنهي والقدرة على الامتثال؛ وذلك في المخطئ، والناسي والغافل محال، ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك.

ومنها: الخطأ في الاجتهاد، وهو راجع إلى الأول، وقد جاء في القرآن: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقال: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ الآية [الأنفال: ٦٨].

ومنها: الإكراه، كان مما يتفق عليه؛ أو مما يختلف فيه، إذا قلنا بجوازه؛ فهو راجعٌ إلى العفو؛ كان الأمر[1] والنهي باقيين عليه أو لا؛ فإنّ حاصل ذلك أنَّ تَركَه لِمَا ترك وفعلَه لِمَا فَعَل لا حرجَ عليه فيه.

ومنها: الرُّخَص كلُّها على اختلافها، فإنَّ النصوص دلَّت على ذلك حيث نصّ على رفع الجُناح، ورفع الحرج وحصول المغفرة، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال، وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نَقيض المطلوب؛ فأكلُ الميتة ـ إذا قلنا بإيجابه ـ فلا بدَّ أنْ يكون نقيضُه ـ وهو الترك ـ معفواً عنه، وإلَّا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما، وهو محال ومرفوع عن الأُمَّة.

ومنها: الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع، فإذا ترجَّح أحدُ الدليلين؛ كان مقتضى المرجوح في حُكم العفو؛ لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح، فيؤدِّي إلى رفع أصله، وهو ثابت بالإجماع. ولأنه يؤدِّي إلى الخطاب بالنقيضَين وهو باطل، وسواء علينا أقلْنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حُكم الثابت، أم قلنا: إنه في حُكم العدم، لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ومنها: العمل على مخالفة دليلٍ لم يبلغه، أو على موافقة دليلٍ بلغه وهو في نفس الأمر منسوخٌ أو غير صحيح؛ لأن الحُجَّة لم تَقم عليه بَعدُ؛ إذ لا بدَّ من بلوغ الدليل إليه وعلمه به. وحينئذٍ تحصلُ المؤاخذة به، وإلَّا لزم تكليف ما لا يُطاق.

---

(١) أي: على القولين في ذلك.

ومنها: الترجيحُ[١] بين الخطابَين عند تزاحُمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما، لابدَّ من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخَّر حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما؛ وإلَّا لزم تكليفُ ما لا يُطاق، وهو مرفوع شرعاً.

ومنها: ما سُكت عنه حسبما جاء في الخبر: ما أحلَّ الله فهو الحلال . . . إلى أن قال: وما سكت عنه[٢] فهو عفو؛ لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مَظِنَّته فهو دليل على العفو فيه. وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصحُّ التمثيل به، والله أعلم.

فصل: (أدلة مانع وجود مرتبة العفو)

ولمانع مرتبة العفو أنْ يستدرِك عليه بأوجه:

أحدها: أنَّ أفعال المكلَّفين من حيث هم مكلَّفون؛ إما أنْ تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ، أو لا تكون بجملتها داخلةً، فإن كانت بجملتها داخلةً؛ فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب، وإن لم تكن داخلةً بجملتها؛ لزم أنْ يكون بعضُ المكلَّفين خارجاً عن حُكم خطاب التكليف، ولو في وقتٍ ما أو حالةٍ مّا، لكن ذلك باطل؛ لأنا فرضناه مكلَّفاً، فلا يصحُّ خروجه، فلا زائد على الأحكام الخمسة.

والثاني: أنَّ هذا الزائد؛ إما أن يكون حُكماً شرعيّاً أو لا، فإن لم يكن حُكماً شرعياً فلا اعتبار به، والذي يدلُّ على أنه ليس حُكماً شرعيّاً أنه مُسمَّى بالعفو، والعفو إنما يتوجَّه حيث يُتَوقعُ للمكلَّف حُكم المخالفة لأمر أو نهي، وذلك يستلزم كونَ المكلَّف به قد سَبق حكمه؛ فلا يصحّ أنْ يتواردَ عليه حُكم آخرُ لتضادِّ الأحكام. وأيضاً؛ فإنَّ العفو إنما هو حُكم أُخروي لا دُنيوي، وكلامنا في الأحكام المتوجِّهة في الدنيا.

وأما إنْ كان العفوُ حُكماً شرعيّاً؛ فإمَّا من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع، وأنواع خطاب التكليف محصورة[٣] في الخمسة، وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون، وهذا ليس منها؛ فكان لغواً.

---

(١) أي: إذا خوطب في وقت واحد بفعل شيئين مما لم يكن إيجادهما معاً، كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين؛ فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر، فهذا الترجيح أيضاً عفو.

(٢) من قوله: «حسبما . . . سكت عنه» سقط من المطبوع.

(٣) هو محل النزاع؛ فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هذه المرتبة.

والثالث: أنَّ هذا الزائد إنْ كان راجعاً إلى المسألة الأصولية، وهي أنْ يقالَ: هل يصحُّ أنْ يخلو بعضُ الوقائع عن حكم الله أم لا؟ فالمسألة مختلَفٌ فيها؛ فليس إثباتها أولى من نفيها إلَّا بدليل، والأدلة فيها متعارضة؛ فلا يصحُّ إثباتها إلَّا بالدليل السَّالم عن المعارض ودعواه.

وأيضاً إنْ كانت اجتهاديةً؛ فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول، وإنْ لم تكن راجعة إلى تلك المسألة؛ فليست بمفهومة، وما تقدَّم من الأدلة على إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه؛ فالأدلةُ النقليةُ غيرُ مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما، ولأنَّ العفوَ أخرويٌّ.

وأيضاً؛ فإن سُلِّم للعفو ثبوتٌ؛ ففي زمانه عليه السلام لا في غيره، ولإمكان تأويل تلك الظواهر، وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة؛ فإنَّ العفوَ فيها راجعٌ إلى رفع حُكم الخطأ والنسيان والإكراه والحَرَج، وذلك يقتضي إمَّا الجوازَ بمعنى الإباحة، وإمَّا رفعَ ما يترتَّبُ على المخالفة من الذمِّ وتَسْبيب العقاب، وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض، فارتفع الحُكمُ بمرتبة العفو، وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة، وفي هذا المجال أبحاثٌ أُخَر.

فصل: (ضوابط ما يدخل تحت العفو)

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ـ إن قيل به ـ نظر؛ فإنَّ الاقتصارَ به على محال النصوص نَزْعةٌ ظاهريَّةٌ، والانحلالُ في اعتبار ذلك على الإطلاق خرقٌ لا يُرقَّع، والاقتصارُ فيه على بعض المَحالِّ دون بعض تحكُّمٌ يأباه المعقولُ والمنقولُ، فلا بدَّ من وجه يُقصَدُ نحوه في المسألة حتى تتبيَّن بحول الله، والقول في ذلك ينحصرُ في ثلاثة أنواع:

أحدها: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه، وإنْ[1] قويَ معارضه.

والثاني: الخروج عن مقتضاه عن غير قصد، أو عن قصد لكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً.

فأما الأول: فيدخل تحته العمل بالعزيمة، وإنْ توجَّه حُكمُ الرخصة ظاهراً، فإنَّ العزيمة لما تُوخِّيت على ظاهر العموم أو الإطلاق؛ كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله مُعتمَد على

---

(١) «الواو» للحال، و«أن» زائدة.

الجملة، وكذلك العمل بالرخصة، وإنْ توجَّه حُكمُ العزيمة؛ فإنَّ الرخصَةَ مستَمَدةٌ من قاعدة رفع الحرج، كما أنَّ العزيمةَ راجعةٌ إلى أصل التكليف، وكلاهما أصلٌ كليٌّ؛ فالرجوع إلى حُكم الرخصة وقوفٌ مع ما مثله معتمَدٌ، لكن لما كان أصلُ رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمِّل؛ ترجَّح جانبُ أصل العزيمة بوجه ما، غير أنه لا يخرم أصل الرجوع؛ لأن بذلك المكمِّل قيام أصل التكليف.

وقد اعتُبر في مذهب مالك هذا[1]، ففيه: إنْ سافر في رمضان أقلَّ من أربعة بُرُد، فظن أنَّ الفطر مباحٌ به[2]؛ فأفطر فلا كفارة عليه، وكذلك مَن أفطر فيه بتأويل، وإن كان أصله[3] غيرَ علمي، بل هذا جارٍ في كلِّ متأوِّل؛ كشارب المسكِر ظانّاً أنه غيرُ مسكِر؛ وقاتل المسلم ظانّاً أنه كافر؛ وآكل المال الحرام عليه ظانّاً أنه حلال له، والمتطهِّر بماء نجس ظانّاً أنه طاهر، وأشباه ذلك، ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده.

وقد خَرَّج أبو داود عن ابن مسعود ﷺ أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب، فسمعه يقول: «اجلسوا». فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال: «**تعال يا عبد الله بن مسعود**»[4]. فظاهرٌ من هذا أنه رأى الوقوف مع مجرَّد الأمر، وإن قُصِد غيرُه مسارعةً إلى امتثال أوامره.

وسمع عبدُ الله بنُ رواحَةَ وهو بالطريق رسولَ الله ﷺ وهو يقول: «**اجلسوا**». فجلس في الطريق، فمرّ به النبي ﷺ؛ فقال: «**ما شأنُك**» فقال: سمعتك تقول اجلسوا فجلست، فقال [له] النبيُّ ﷺ: «**زادك الله طاعة**»[5]. وظاهرُ هذه القصة أنه لم يُقصد بالأمر بالجلوس، ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله، ولذلك سأله النبيُّ ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس.

وقد قال عليه السلام: «**لا يصلِّ أحدٌ العصرَ إلَّا في بني قُريظة**» فأدرَكهم وقتُ العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلِّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلِّي، ولم يُرِدْ منا ذلك، فذُكِرَ ذلك للنبي ﷺ؛ فلم يُعنِّفْ واحدةً من الطائفتين[6].

---

(١) أي: الوقوف مع دليل معارض بقوي، وإن كان نفسُ الدليل غيرَ علمي؛ لأنه مجرَّد ظنٍّ غير مبني على شيء من الشرع.

(٢) ★ في الأصل: له.

(٣) الذي بُني عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي؛ أي: لا يلزم فيه ذلك.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ١٠٩١، من حديث جابر، وقال: هذا يعرف مرسلٌ، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد هو شيخ.

(٥) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٥٣٦٧، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٦٣٣.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٩٤٦، ومسلم: ٤٦٠٢، من حديث ابن عمر ﷺ.

ويدخل هاهنا كلُّ قضاءٍ قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد، ثم يتبيَّن له خطؤه، ما لم يكن قد أخطأ نصّاً أو إجماعاً أو بعض القواطع، وكذلك الترجيح بين الدليلين؛ فإنه وقوفٌ مع أحدهما وإهمالٌ للآخر. فإذا فُرض مهملاً للراجح؛ فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يُعتمد مثله، وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح؛ فإنه وقوف مع ظاهر دليل يُعتمد مثله في الجملة، فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور.

وإنما قلنا: «الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض»، فشرط فيه المعارضة؛ لأنه إن كان غيرَ معارض لم يدخل تحت العفو؛ لأنه أمر أو نهي أو تخيير عُمل على وفقه، فلا عَتبَ يُتوهَّم فيه، ولا مؤاخذة تلزمه بحكم الظاهر، فلا موقع للعفو فيه.

وإنما قيل: و«إن قويَ معارضه»؛ لأنه إنْ لم يَقْوَ معارضه لم يكن من هذا النوع، بل[1] من النوع الذي يليه على إثر هذا؛ فإنه تركٌ لدليل، وإن[2] كان إعمالاً لدليل أيضاً؛ فإعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر، كإعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه.

وأما النوع الثاني: وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد، أو عن قصد لكن بالتأويل، فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته؛ لأنه لم يبلغه دليلُ تحريمه أو كراهيته، أو يتركه معتقداً إباحته إذا[3] لم يبلغه دليلُ وجوبه أو نَدْبه؛ كقريب العهد بالإسلام، لا يعلم أنَّ الخمر محرمةٌ فيشربها، أو لا يعلم أنَّ غُسل الجنابة واجبٌ فيتركه، وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصارُ طلب الغُسل من التقاء الخِتانين[4]، ومثل هذا كثير يتبيَّن للمجتهدين.

وقد رُوي عن مالك أنه كان لا يرى تَخليلَ أصابع الرِّجلَين في الوضوء، ويراه من التعمُّق،

---

(١) لعلَّ الأصل هكذا: «بل ولا من النوع الذي... إلخ»؛ أي: أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني؛ لأن الثاني ترك الدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد، وما نحن بصدده إعمال لدليل ضعيف معارضه؛ فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه، ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد، لكن بتأويل، والحاصل أنه لما كان إعمال المعارض بضعيف كان إعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو.

(٢) ★ في (د): وهنا وإن، لذا قال دراز: يشبه أن يكون هنا سقط، والأصل: «وهذا».

(٣) ★ في الأصل: إذْ.

(٤) ★ يشير بذلك إلى ما أخرجه مسلم: ٧٨٥، من حديث أبي موسى الأشعري أنه قال: اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصاريون: «لا يجب الغُسل إلا من الدفق أو الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقط وجب الغسل...».

حتى بلغه أنَّ النبيَّ ﷺ كان يخلِّل[١]؛ فرجعَ إلى القول به. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المُدِّ والصاع، حتى رجعَ إلى القول بذلك[٢].

ومن ذلك العمل على المخالفة[٣] خطأً أو نسياناً، ومما يُروي من الحديث: **«رُفِعَ عن أمَّتي الخطأُ والنسيانُ وما استُكرِهوا عليه»**[٤]؛ فإنْ صحَّ فذلك، وإلّا فالمعنى متفق عليه.

ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه عن غير قصد، وإنْ وُجد القصد الإكراهُ المضمَّن في الحديث. وأبْيَن من هذا العفو عن عَثَرات ذوي الهيئات، فإنه ثبت في الشرع إقالتهم[٥] في الزلّات، وألَّا يُعاملوا بسببها معاملةَ غيرهم. جاء في الحديث: **«أقيلُوا ذَوي الهَيْئات عَثَراتهم»**[٦]، وفي حديث آخر: **«تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصَّلاح»**[٧]، ورُوي العملُ بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عَمرو بن حزم؛ فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شَجَّ رجلاً وضربه؛ فأرسله وقال: أنت من ذوي الهَيْئات.

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ١٤٢، والترمذي: ٣٨، والنسائي: ١١٤، وابن ماجه: ٤٤٨، وأحمد: ١٦٣٨١، من حديث لَقيط بن صَبِرة، وإسناده صحيح.

(٢) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٤/ ١٧٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٢/ ٥١).

(٣) أي: يخرج عن مقتضى الدليل خطأً بأن لا يفهم الدليل مثلاً على وجهه، أو نسياناً للدليل، أما خطأ المجتهد المعدود سابقاً في النوع الأول؛ فقد وقف فيه مع دليل، لكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بإزاء دليل آخر مثلاً؛ فهذا خرج عن الدليل، وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به؛ فتنبه لتفرّق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما.

(٤) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٠٤٥، وابن حبان: ٧٢١٩، من حديث ابن عباس، بنحوه، وإسناده صحيح. وتقدم الكلام عليه: (١/ ١١٨).

(٥) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده؛ فليس هذا من العفو الذي فيه الكلام، وهو أنه لا حرج فيه شرعاً، يعني: لا إثم، وفيه المغفرة... إلخ، أما كونه لا يُقتصُّ منه لعبده أو لمن شجَّه؛ فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة.

(٦) ★ أخرجه أبو داود: ٤٣٧٥، والنسائي في «الكبرى»: ٧٢٩٤، والبخاري في «الأدب المفرد»: ٤٦٥، وأحمد: ٢٥٤٧٤، من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو جيد بطرقه وشواهده.

(٧) ★ أخرجه الطحاوي في «مشكل الآثار»: ٢٣٧٨، والطبراني في «مكارم الأخلاق»: ٦٢، من حديث ابن عمر، وفيه محمد بن عبد العزيز، وهو ضعيف، وأخرجه الطبراني في «الصغير»: ٨٨٣، بلفظ: **«تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة إلا في حد من حدود الله»** من حديث زيد بن ثابت، وفيه محمد بن كثير الفهري وهو ضعيف، لكن يشهد لهذا الحديث حديث عائشة السابق فيتقوى به، والله أعلم.

وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن [عبيد][١] الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال: استأدى عليَّ مولى لي جَرَحْته يقال له: سلام البربري إلى ابن حزم، فأتاني فقال: جرحته؟ قلت: نعم. قال: سمعت خالتي عَمْرة تقول: قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: **«أقيلُوا ذَوي الهيئات عَثَراتهم»** فخلَّى سبيله ولم يعاقبه.

وهذا أيضاً من شؤون ربِّ العزة سبحانه؛ فإنه قال: ﴿وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَى ۝ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ الآية [النجم: ٣١ - ٣٢]، لكنها[٢] أحكام أُخروية، وكلامنا في الأحكام الدنيوية.

ويقرب من هذا المعنى دَرْءُ الحدود بالشبهات؛ فإنَّ الدليلَ يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحدِّ، ومع ذلك؛ فإذا عارضه شُبهة وإن ضَعُفَت؛ غَلب حكمها ودخل[٣] صاحبُها في حُكم العفو.

وقد يُعدُّ هذا المثال[٤] مما خُولف فيه الدليلُ بالتأويل، وهو من هذا النوع أيضاً[٥]، ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل؛ ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. عن قُدَامة بنِ مَظعون حين قال لعمر بن الخطاب: إن كنتُ شربتُها فليس لك أنْ تجلدني، قال عمر: ولِمَ؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. فقال عمر: إنك أخطأتَ التأويل يا قُدَامة، إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرّم الله[٦].

---

(١) ★ في الأصل و (د): «عبد الله»، والتصويب من مصادر التخريج. والحديث تقدم في الصفحة السابقة.

(٢) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر أُخروي؛ فراجع أمثلته السابقة، حتى إنه عبر عنه فيما سبق آنفاً بحصول المغفرة، وهي حكم أخروي بالقصد الأول، وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً، إلا أن هناك أموراً لا شيء فيها دنيوياً، كخطأ الاجتهاد مثلاً؛ فإن عفوه أخروي صرف.

(٣) وهل هذا لا يسقط الإثم أيضاً، وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة، فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد؛ لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا.

(٤) ★ في (د): المجال.

(٥) لأنه الضرب الثاني من النوع الثاني؛ إلا أنه يقال عليه: كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح «ادرؤا الحدود بالشبهات»؛ فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصَّص بهذا الدليل؛ لأنه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه، بل هو إعمال للدليل المخصِّص الذي أفاد أن دلالة العامِّ لا تشمل هذا الموضع؛ فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسميه؛ لأنه لا ترك فيه للدليل بغير قصد ولا بقصد التأويل.

(٦) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ١٧٠٧٦، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٨/ ٣١٥).

قال القاضي إسماعيل: وكأنه أراد أنَّ هذه الحالة تُكفِّر ما كان من شُربه؛ لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل، بخلاف من استحلَّها، كما في حديث عليٍّ ﷺ، ولم يأت في حديث قُدَامة أنه حُدَّ.

ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زماناً جاهلةً بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت. قال في «مختصر ما ليس في المختصر»: لو طال بالمستحاضة والنُّفَساء الدَّمُ فلم تصلِّ النُّفَساء ثلاثة أشهر؛ ولا المستحاضة شهراً؛ لم تقضيا ما مضى ـ إذا تأوَّلتا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم ـ وقيل في المستحاضة: إذا تركَتْ بعد أيام أقرَائها يسيراً أعادته، وإن كان كثيراً فليس عليها قضاؤه بالواجب.

وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها إذا تركت الصلاةَ بعد الاستظهار جاهلةً لا تقضي صلاةَ تلك الأيام، واستحبَّ ابنُ القاسم لها القضاء.

فهذا كله مخالفةٌ للدليل مع الجهل والتأويل؛ فجعلوه من قَبيل العفو. ومن ذلك أيضاً المسافرُ يقدم[1] قبل الفجر، فيظن أنَّ مَن لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له، أو تطهر الحائضُ قبل طلوع الفجر؛ فتظنُّ أنه لا يصحّ صومها حتى تطهر قبل الغروب، فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل؛ لأنه متأوِّل، وإسقاط الكفارة هو[2] معنى العفو.

وأما النوع الثالث: وهو العمل بما هو مسكوتٌ عن حُكمه، ففيه نظر، فإنَّ خُلوَّ بعض الوقائع عن حُكم الله مما اختلف فيه. فإما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر، وهو مقتضى الحديث: «**وما سَكت عنه فهو عفو**»[3]، وأشباهه مما تقدم.

وأما على القول الآخر؛ فيُشكل الحديث؛ إذ ليس ثَمَّ مسكوتٌ عنه بحال، بل هو إما منصوص، وإما مَقِيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية؛ فلا نازلة إلاّ ولها في الشريعة محلُّ حُكم، فانتفى المسكوتُ عنه إذاً.

---

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة بُرُد، حيث كان من الأول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوي، وبين هذا الخارج عن الدليل متأولاً؛ فالفرق غير ظاهر.

(٢) ولم لمْ نقل: وإسقاط الإثم أيضاً، وكأنه بان على ما سبق له آنفاً من أن الكلام في الأحكام الدنيوية، وقد علمتَ أن هذا لا يطّرد في أصل المسألة، وأمثلته الكثيرة لها، بل وتصريحه سابقاً بقوله: «ورفع الحرج والمغفرة».

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ١٧٢٦، وابن ماجه: ٣٣٦٧، من حديث سلمان الفارسي ﷺ، وحسنه الألباني في «صحيح الجامع»: ٣١٩٥.

ويمكن أنْ يصرفَ السكوتُ على هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنَّته، وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع[١]، وإلى السكوت عن أعمال أُخذَتْ قبلُ من شريعة إبراهيم عليه السلام.

فالأول: كما في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذَبحوا لأعيادهم وكنائسهم، وإذا نُظر إلى المعنى أشكل؛ لأن في ذبائح الأعياد زيادةً تُنافي أحكام الإسلام؛ فكان للنظر هنا مجال، ولكن مَكحولاً سئل عن المسألة فقال: كُلْه، قد علم الله ما يقولون وأحلَّ ذبائحهم، يريد ـ والله أعلم ـ أن الآية لم يُخصَّ عمومها، وإن وجد هذا الخاص المنافي، وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ، ومع ذلك فأحلَّ ما ليس فيه عارض وما هو فيه، لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة.

وإلى نحو هذا يُشير قوله عليه السلام: «**وعفا عن أشياءَ رَحمة بكم لا عن نسيان فلا تَبحَثوا عنها**»[٢]، وحديث الحج أيضاً مثلُ هذا، حين قال: «**أحَجُّنا هذا لِعامِنا أو للأبد**»[٣]؛ لأن اعتبار اللفظ يُعطي أنه للأبد، فكره عليه السلام سؤاله، وبيَّن له علَّة ترك السؤال عن مثله.

وكذلك حديث: «**إنَّ أعظمَ المسلمين في المسلمين جُرْماً**»[٤] إلخ، يُشير إلى هذا المعنى، فإن السؤال عمَّا لم يحرم، ثم يحرم لأجل المسألة إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجهٍ[٥] فيه يقتضي التحريم، مع أنَّ له أصلاً يرجع إليه في الحِلِّيَّة، وإن اختلفت فروعُه في أنفسها أو دخلها معنى يُخيِّل الخروجَ عن حُكم ذلك الأصل. ونحو حديث: «**ذَرُوني**[٦] **ما تركتُكم**»[٧]، وأشباه ذلك.

والثاني: كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار، ثم حرمت بعد

---

(١) ★ في الأصل: الواقع.

(٢) ★ أخرجه الدارقطني في «السنن»: (٤/ ١٨٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٢)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٠١٢، من حديث أبي ثعلبة الخُشني، وحسنه النووي في «أربعينه»: ٣٠.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٧٨٥، ومسلم: ٢٩٤٣، وأحمد: ١٤٢٧٩، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٩، ومسلم: ٦١١٦، وأحمد: ١٥٤٥، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٥) أي: فهو يسكت عنه؛ أي: يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته.

(٦) فلا تستقصوا؛ فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٨٨، ومسلم: ٦١١٥، وأحمد: ٧٥٠١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وتقدم بتمامه (١/ ١٥٧).

ذلك بتدريج كالخمر، فإنها كانت معتادةَ الاستعمال في الجاهلية، ثم جاء الإسلام؛ فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذلك، ولم يتعرَّض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] فبيَّن ما فيها من المنافع والمضار، وأنَّ الأضرار فيها أكبر من المنافع، وترك الحُكم الذي اقتضته المصلحةُ وهو التحريم؛ لأنَّ القاعدة الشرعية أنَّ المفسدة إذا أرْبَتْ على المصلحة؛ فالحكم للمفسدة، والمفاسد ممنوعة[1]، فبان وجهُ المنع فيهما، غير أنه لما لم ينصَّ على المنع ـ وإن ظهر وجهه ـ تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات، ودخل لهم تحت العفو، إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾؛ فحينئذ استقرَّ حُكم التحريم وارتفع العفو، وقد دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ الآية [المائدة: ٩٣]؛ فإنه لما حُرِّمت قالوا: فكيف بمن مات وهو يشربها؟ فنزلت الآية[2]، فرفْعُ الجُناح هو معنى[3] العفو.

ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الإسلام، وكذلك بيوع الغَرر الجارية بينهم؛ كبيع المضامين والملاقيح والثمر قبل بُدوِّ صلاحه، وأشباه ذلك، كلها كانت مسكوتاً عنها، وما سُكت عنه فهو في معنى العفو، والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى؛ لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حُكم إقرار الإسلام؛ كالقِراض والحكم في الخُنثى بالنسبة إلى الميراث وغيره، وما أشبه ذلك مما نبَّه العلماء عليه.

والثالث: كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما؛ إلَّا ما غيَّروا؛ فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام، فيفرِّقون بين النكاح والسِّفاح، ويطلِّقون، ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبُّون، ويقفون بعرفات، ويأتون مُزدلفة، ويرمون الجِمار، ويعظِّمون الأشهر الحُرم ويحرِّمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسِّلون موتاهم ويكفِّنونهم، ويصلُّون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطعَ الطريق، إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملَّة [أبيهم] إبراهيم؛ فكانوا على ذلك إلى أنْ جاء الإسلامُ؛ فبقوا على

(١) ولذا قال بعضهم: إن التحريم بدأ من هذه الآية؛ لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة، لكن لما لم ينص؛ تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة، فكان عفواً.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٦٢٠، ومسلم: ٥١٣١، وأحمد: ١٣٣٧٦، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٣) تنبه لهذا؛ فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو، وأن الأصل فيه الحكم الأخروي، والأحكام الدنيوية إن وجدت تكون تابعةً له.

حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم، وانتسخ ما خالفه؛ فدخل ما كان قبل ذلك[١] في حُكم العفو مما لم يتجدَّد فيه خطاب، زيادة على التلقِّي من الأعمال المتقدمة، وقد نُسخ منها ما نُسخ، وأُبقي منها ما أُبقي على المعهود الأول.

فقد ظهر بهذا البَسْط مواقعَ العفو في الشريعة، وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون إعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته؛ إلَّا أنه بقي النظر في العفو؛ هل هو حُكم أم لا؟ وإذا قيل: حُكم، فهل يرجع إلى خطاب التكليف، أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله، ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي؛ لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه، والله الموفق للصواب.

المسألة الحادية عشرة: (فرض الكفاية)

طلبُ الكفاية، يقولُ العلماءُ بالأصول: أنه متوجِّهٌ على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، وما قالوه صحيح من جهة كُلِّيِّ[٢] الطلب، وأما من جهة جُزئيِّه؛ ففيه تفصيل، وينقسم أقساماً، وربما تشعَّب تشعباً طويلاً، ولكن الضابط للجملة من ذلك أنَّ الطلبَ واردٌ على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهليَّةُ القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالَّة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢]، فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع، وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ الآية[٣] [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى:

---

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ.

(٢) أي: باعتبار مجموعة فروض الكفايات، وإلا؛ فهذا إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به، ويتفرَّع على هذا أنه إذا لم يقم به أحد؛ فإن الإثم لا يعم المكلفين، بل يخصّ المتأهلين فقط، هذا مراده ومحل استدلاله؛ فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى، وهذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلِّي الإفرادي؛ كما هو التحقيق، أو المجموعي كما هو مقابله؛ لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد تسليم مسألته هنا؛ فيقال: هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي.

(٣) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض، بل للمانع أن يقول: المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعياً إلى الخير... إلخ مثلاً، ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذلك ويعدُّوهم له، ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة، فإن لم يحصل هذا المهم من المصلحة؛ أثم جميع المكلفين، المتأهل وغيره، وفي مثله ﴿وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ إلخ.

﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢] الآية إلى آخرها. وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة، ورد الطلب فيها نصّاً على البعض لا على الجميع.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى؛ كالإمامة[١] الكبرى أو الصغرى، فإنها إنما تتعيَّن على مَن فيه أوصافها المرعية لا على كلِّ الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة، إنما يطلب[٢] بها شرعاً باتفاق مَن كان أهلاً للقيام بها والغَناء[٣] فيها، وكذلك الجهاد ـ حيث يكون فرضَ كفاية ـ إنما يتعيَّن[٤] القيامُ به على من فيه نجدة وشجاعة، وغناء، وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية؛ إذ لا يصحُّ أنْ يطلب بها من لا يُبدئ فيها ولا يُعيد؛ فإنه من باب تكليفِ ما لا يُطاق بالنسبة إلى المكلَّف، ومن باب العَبَث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفَعة، وكلاهما باطلٌ شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى[٥] العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى، فمن ذلك ما رُوي عن محمد رسول الله ﷺ، وقد قال لأبي ذرّ: «**يا أبا ذرّ إني أراك ضعيفاً، وإني أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّيَنَّ مالَ يَتيم**»[٦]، وكلا الأمرين من فروض الكفاية، ومع ذلك فقد نهاه عنهما، فلو فُرض إهمال الناس لهما؛ لم يصح[٧] أنْ يقال بدخول أبي ذر في حَرَج الإهمال، ولا من كان مثله.

---

(١) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المتعبرة للخلافة لا غير، وليست الأمة بآثمة، فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن؛ فلا إثم على أحد، وهذا ما لا يمكن أن يسلم به، والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا.

(٢) بل الذي يقال: إنما تُسند إلى من كان أهلاً، ولكن المطالب بذلك الجميع.

(٣) الغَناء: الاضطلاع. «القاموس المحيط»: (غنى).

(٤) لسنا في فرض العين، فهذا مسلّم أنه إنما يتعين على هؤلاء، ولكن علينا جميعاً أن يحصل ذلك، وبالجملة؛ فالقيام فعلاً بالمصلحة إنما يُسند إلى من يتأهل له، وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذلك طلب عين إذا لم يوجد متأهل خلافه، فإن وجد؛ كان الطلب لا يزال كفائياً، كغيره ممن لم يتأهل، ويكون الفرق بين المتأهل وغيره؛ أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل، والمتأهل عليه ذلك، وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها.

(٥) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هذا، وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟

(٦) ★ أخرجه مسلم: ٤٧٢٠، وأحمد: ٢١٥٦٣ من حديث أبي ذر ﷺ.

(٧) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له، فلو أهمل؛ لم تأثم الأمَّة، حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسَّدها؛ كان هو الآثم فقط، وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تُنهضه الأمة وتبايعه؛ كانت آثمة قطعاً.

وفي الحديث: «لا تَسْألِ الإمارةَ»[١]، وهذا النهي يقتضي أنها غيرُ عامة الوجوب، ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعضَ الناس عن الإمارة؛ فلما مات رسولُ الله ﷺ وَلِيَها أبو بكر، فجاءه الرجلُ، فقال: نهيتني عن الإمارة ثم وليت؟ فقال له: وأنا الآن أنهاك عنها، واعتذر له عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بُدّاً[٢].

ورُوي أنَّ تميماً الدَّاري استأذن عمرَ بنَ الخطاب رضي الله عنه في أن يَقُصّ؛ فمنعه من ذلك[٣]، وهو من مطلوبات الكفاية ـ أعني: هذا النوع من القَصص الذي طلبه تميمٌ رضي الله عنه ـ، ورُوي نحوه عن عليِّ بنِ أبي طالب رضي الله عنه.

وعلى هذا المَهْيَع[٤] جرى العلماء في تقرير كثير من فروض الكفايات؛ فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرضٌ هو؟ فقال: «أمّا على كلِّ الناس فلا»[٥]، يعني به الزائد على الفرض العَيني؛ وقال أيضاً: «أمّا من كان فيه موضعٌ للإمامة؛ فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه»، فقسَّم كما ترى، فجعل مَن فيه قَبولية للإمامة مما يتعيَّن عليه، ومن لا؛ جعله مندوباً إليه، وفي ذلك بيانٌ أنه ليس على كلِّ الناس[٦].

وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم؛ ففرضٌ عليه أنْ يطلبها، لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به؟ أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٦٢٢، ومسلم: ٤٢٨١، وأحمد: ٢٠٦٢٨، من حديث عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٤٤٦٧، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (١٨/ ١٠)، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٥/ ٣٦٥): رواه الطبراني ورجاله ثقات.

(٣) ★ أخرج أحمد: ١٥٧١٥، والطبراني في «الكبير»: ٦٦٥٦، عن السائب بن يزيد: أنه لم يكن يُقصُّ على عهد رسول الله ﷺ ولا أبي بكر، وكان أول من قصَّ تميمٌ الداري، استأذن عمرَ بنَ الخطاب أن يَقصَّ على الناس قائماً، فأذن له عمر. وإسناده ضعيف.

وله شاهد من حديث ابن عباس عند ابن أبي شيبة: (٨/ ٧٤٥) عن أبي معاوية عن الحجاج بن أرطاة، عن عطاء بن أبي رباح، وهذا إسناد ضعيف لضعف الحجاج.

وآخر من حديث عمرو بن دينار عند الطبراني في «الكبير»: ١٢٤٩، أن تميماً الداري استأذن عمر في القصص فأبى أن يأذن له، ثم استأذنه فأبى أن يأذن له، وأورده الهيثمي في «المجمع»: (١/ ١٩٠) وقال: عمرو بن دينار لم يسمع من ابن عمر.

(٤) ★ المهيع: الطريق الواسع الواضح. «تاج العروس»: (مهع).

(٥) ★ أخرجه بنحوه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٣٢.

(٦) أي: القيام به فعلاً، وهذا لا نزاع فيه؛ لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له.

وبالجملة؛ فالأمر في هذا المعنى واضح، وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول.

لكن قد يصح أنْ يقال: إنه واجب على الجميع على وجه[١] من التجوُّز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون بسدِّها على الجملة؛ فبعضهم هو قادرٌ على مباشرة، وذلك مَن كان أهلاً لها، والباقون ـ وإنْ لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين، فمَن كان قادراً على الولاية؛ فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها؛ مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها؛ فالقادر إذاً مطلوبٌ بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوبٌ بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يُتوصل إلى قيام القادر إلّا بالإقامة؛ من باب ما لا يتمُّ الواجب إلّا به، وبهذا الوجه يرتفع مَناطُ الخلاف، فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل: (في بيان تفاوت الغرائز واختلاف الأهليات)

ولا بدَّ من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبيَّن صحتها بحول الله، وذلك أنَّ الله عزَّ وجلَّ خلَقَ الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ثم وضع فيهم العلمَ بذلك على التدريج والتربية، تارة بالإلهام كما يُلهم الطفل التقامَ الثَّدْي ومصَّه، وتارة بالتعليم، فطالبَ الناسَ بالتعلُّم والتعليم لجميع ما يُستجلب به المصالح، وكافّة ما تُدرأ به المفاسد، إنهاضاً لما جُبِل فيهم من تلك الغرائز الفِطْرية والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ـ كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات، أو الآداب الشرعية أو العادية ـ وفي أثناء العناية بذلك يَقْوى في كلِّ واحد من الخلق ما فُطرَ عليه وما أُلهِمَ له من تفاصيل الأحوال والأعمال؛ فيظهر فيه وعليه، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهيَّأ تلك التهيئة؛ فلا يأتي زمانُ التعقُّل إلَّا وقد نجم[٢] على ظاهره ما فُطر عليه في أوليته، فترى

---

(١) هذا مع قوله سابقاً: «فلو فرض إهمال... إلخ» يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقيّاً بحيث يأثم الجميع بالترك؛ لأن هذا معنى «التجوز» الذي يقوله، يعني أنه ليس واجباً بمعناه الشرعي؛ فلا يتم قوله بعد: «فلا يبقى للمخالفة وجه»، وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب، يعني: فإذا تركوا أثم الكل صح الكلام، لكن يخالف ما تقدم، ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة في الدين، وتدخل المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من مُلَحه.

(٢) ★ نجَم الشيء: ظهر وطلع. «مختار الصحاح»: (نجم).

واحداً قد تهيّأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرِّياسة، وآخر للتصنع ببعض المِهَن المحتاج إليها، وآخر للصِّراع والنطاح، إلى سائر الأمور.

هذا؛ وإنْ كان كلُّ واحدٍ قد غُرزَ فيه التصرُّفُ الكليّ؛ فلا بدَّ في غالب العادة من غَلَبة البعض عليه؛ فيردُ التكليفُ عليه معلَّماً مؤدَّباً في حالته التي هو عليها، فعند ذلك ينتهضُ الطلب على كلِّ مكلَّف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهضٌ فيه، ويتعيَّن على الناظرين فيهم الالتفاتُ إلى تلك الجهات[1]؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويُعينونهم على القيام بها، ويُحرِّضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كلّ واحد فيما غَلب عليه ومال إليه من تلك الخُطط[2]، ثم يُخلَّى بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفِطْرية، والمدْرَكات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

فإذا فُرضَ ـ مثلاً ـ واحدٌ من الصبيان ظهر عليه حسنُ إدراك، وجَوْدةُ فَهْم، ووُفورُ حفظ لما يسمع ـ وإن كان مُشارِكاً في غير ذلك من الأوصاف ـ؛ مِيل به نحو ذلك القصد، وهذا واجبٌ على الناظر فيه من حيث الجملة، مراعاةً لما يُرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم؛ فطُلب بالتعلُّم وأُدِّب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بدَّ أنْ يُمال منها إلى بعض فيؤخذ به ويُعان عليه؛ ولكن على الترتيب الذي نصَّ عليه رَبَّانِيُو العلماء؛ فإذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه إليه على الخصوص، وأحبَّه أكثر من غيره؛ تُرك وما أحب، وخُصَّ بأهله؛ فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قُدِّر له، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته، ثم إنْ وقف هنالك فحسن، وإن طلَبَ الأخذ في غيره أو طُلب به فُعِلَ معه فيه ما فُعل فيما قبله، وهكذا إلى أن ينتهي.

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً ـ فإنه الأحقُّ بالتقديم ـ؛ فإنه يُصرف إلى مُعلِّميها؛ فصار من رعيَّتهم، وصاروا هم رُعاة له؛ فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم، فإن انتهض عزمُه بعدُ إلى أنْ صار يَحذِقُ القرآن صار من رعيتهم، وصاروا هم رُعاة له كذلك، ومثله إن طلب الحديث أو التفقُّه في الدِّين إلى سائر ما يتعلَّق بالشريعة من العلوم، وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وَصْفُ الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور، فيُمال به نحو ذلك، ويعلَّم آدابه المشتركة، ثم يُصار به إلى ما هو الأوْلى فالأوْلى من صنائع التدبير؛ كالعِرافة أو النقابة أو

---

(١) ★ في الأصل: الجهات فيهم.

(٢) ★ أي: الأمور والأحوال. انظر: «لسان العرب» (خطط).

الجُندية أو الهداية أو الإمامة، أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابةٌ ونهوض، وبذلك يتربَّى لكلِّ فعل هو فرضُ كفايةٍ قومٌ؛ لأنه سَير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير؛ فقد وقف في مرتبة مُحتاج إليها في الجملة، وإنْ كان به قوةٌ زَادَ في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وهي[1] التي يَنْدُر من يصل إليها؛ كالاجتهاد في الشريعة والإمارة، فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أنَّ الترقِّي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس، بل لا يصح أنْ يُنظر فيه نظر واحد حتى يُفصَّل بنحوٍ من هذا التفصيل، ويُوزَّع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع، وإلاَّ لم ينضبط القولُ فيه بوجه من الوجوه. والله أعلم وأحكم.

المسألة الثانية عشرة: (المباح إذا عارضته مفسدة طارئة)

ما أصلُه[2] الإباحة للحاجة أو الضرورة؛ إلَّا أنه يتجاذبه العوارضُ المضادَّة لأصل الإباحة وقوعاً أو توقُّعاً، هل يَكرُّ على أصل الإباحة بالنَّقْض، أم لا[3]؟ هذا محل نظرٍ وإشكال، والقول فيه أنه لا يخلو [إما] أنْ يُضطر إلى ذلك المباح أم لا، وإذا لم يُضطر إليه؛ فإما أن يلحقه بتركه حَرَج أم لا. فهذه أقسام[4] ثلاثة:

أحدها: أنْ يَضطر إلى فعل ذلك المباح؛ فلا بدَّ من الرجوع إلى ذلك الأصل، وعدم اعتبار ذلك العارض؛ لأوجه:

منها: أنَّ ذلك المباح قد صار واجبَ الفعل، ولم يبق على أصله من الإباحة، وإذا صار واجباً؛ لم يعارضه إلَّا ما هو مثلُه في الطرف الآخر أو أقوى منه، وليس فَرض المسألة هكذا؛

---

(١) ★ في (د): وفي.

(٢) أي: ما كان أصله مباحاً؛ كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح، ولكنه اضطر إليه الشخص، أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله، وهو مع كونه مضطرّاً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة؛ فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الإباحة فيصير ممنوعاً مع أنه ضروري أو حاجي، أو لا يعتبر الطارئ ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثَّلَ الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلَم غالباً من لقاء المنكر أو ملابسته بسببه، وسيمثِّل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس.

(٣) ★ لفظة «لا» سقطت من المطبوع.

(٤) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها، وسيذكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة.

فلم يبق إلَّا أن يكون طرفُ الواجب أقوى؛ فلا بدّ من الرجوع إليه، وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارئ.

والثاني: أنَّ محالَّ الاضطرار مغتفرة في الشرع، أعني أنَّ إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مُغتفر في جنب المصلحة المجتَلَبة، كما اغتُفِرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة، وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه، فما نحن فيه من ذلك النوع؛ فلا بدَّ فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية.

والثالث: أما لو اعتبرنا العوارضَ ولم نغتفرها؛ لأدَّى ذلك إلى رفع الإباحة[١] رأساً، وذلك غيرُ صحيح، كما سيأتي في كتاب المقاصد[٢] مِن أنَّ المكمِّل إذا عاد على الأصل بالنَّقْض سقط اعتباره، واعتبار العوارض هنا إنما هي مِن ذلك الباب؛ فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطُر إليه وقد عارضه موانعُ في طريقه؛ ففَقْد الموانع من المكمِّلات كاستجماع الشرائط، وإذا اعتُبرت أدَّى إلى ارتفاع ما اضطُر إليه، وكلُّ مكمِّل عاد على أصله بالنقض فباطل، فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني: أنْ لا يَضطرَّ إليه، ولكن يلحقه بالترك حَرَجَ، فالنظر يقتضي الرجوعَ إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج، كما سيأتي لابن العربي[٣] في دخول الحمَّام، وكما إذا كثرت المناكرُ في الطرق والأسواق؛ فلا يمنع ذلك التصرُّفَ في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرُّف حَرَجاً بيّناً ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: ٧٨]. وقد أُبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد، وإباحة العَرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارِض النكاح[٤]، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك، وهو كثير.

هذا؛ وإنْ ظهر ببادئ الرأي[٥] الخلافُ هاهنا؛ فإنَّ قوماً شدَّدوا فيه على أنفسهم، وهم أهل

---

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن؛ كما هو ظاهر.

(٢) ★ انظر: (١/ ٤٧٧).

(٣) ★ انظر: (٢/ ١٩٦).

(٤) أي: إذا ترتب على النكاح دخولٌ في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات؛ قالوا: إنَّ هذا لا يمنع النكاح، ويعرض للمخالطه وقوع ـ أو توقع سماع ـ المنكرات ورؤيتها، ومع ذلك لم تمنع.

(٥) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً؛ فلذا قال: «ظهر ببادئ الرأي»؛ أي: إنَّ هؤلاء لو بَنَوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض.

علم يُقتدى بهم، ومنهم من صرَّح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العارض[(١)]؛ فهؤلاء إنما بَتُّوا في المسألة على أحد وجهين:

• إما أنهم شهدوا بعدم الحَرج لضعفه عندهم، وأنه مما هو معتادٌ في التكاليف، والحرج المعتاد مثلُه في التكاليف غيرُ مرفوع، وإلَّا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها، وقد تبيَّن ذلك في القسم الثاني من قسمَي الأحكام[(٢)].

• وإما أنهم عملوا وأفْتَوا باعتبار الاصطلاح الواقع[(٣)] في الرُّخَص، فرأوا أنَّ كون المباح رخصة يقضي برجحان الترك مع الإمكان، وإن لم يَطرُقْ في طريقه عارض؛ فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرُّخَص[(٤)].

وربما اعتُرِضَت[(٥)] في طريق المباح عوارضُ يقضي مجموعُها برُجْحان اعتبارها، ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وأنَّ الحرج فيها أعظم منه في تركه، وهذا أيضاً مجال اجتهاد؛ إلَّا أنه يقال: هل يوازي الحرجُ اللاحقُ بترك الأصل الحرجَ اللاحقَ بملابسة العوارض أم لا؟ وهي مسألةٌ نرسمها الآن بحول الله تعالى، وهي:

المسألة الثالثة عشرة: (الفرق بين الواقع والمتوقع في موانع المباح)

فنقول: لا يخلو أن يكون فَقْدُ العوارض بالنسبة إلى هذا الأصل من باب المكمِّل له في بابه، أو من بابٍ آخر هو أصل في نفسه، فإن كان هذا الثاني؛ فإما أنْ يكون واقعاً أو متوقَّعاً، فإن كان متوقَّعاً؛ فلا أثر له مع وجود الحرج؛ لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة، ومفسدة العارض متوقَّعة متوهَّمة؛ فلا تعارض الواقع ألبتة، وأما إن كان واقعاً؛ فهو محلُّ الاجتهاد في

(١) ★ في (د): العوارض.
(٢) ★ انظر: (١/ ٤٣٣).
(٣) ★ في الأصل: الرابع.
(٤) ★ انظر: (١/ ٢٨١).
(٥) سيذكر القسمَ الثالث أثناء المسألة الآتية، بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة، ولكنه صنيع غير مناسب؛ إذْ إنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني، وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه، وكان الأجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا، دون عقد مسألة خاصة به؛ لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة، وأيضاً؛ فإنه مع كونه فرض المسألة في تتميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمَّته في جُمل أوسع مما يخص القسم الثاني؛ فالصنيع غير وجيه.

الحقيقة[١]، وقد تكون مفسدةُ العَوارض فيه أتمَّ من مفسدة ترك المباح، وقد يكون الأمر بالعكس، والنظر في هذا بابه بابُ التعارض والترجيح، وإنْ كان الأول؛ فلا يصحّ التعارض ولا تُساوي المفسدتين، بل هي[٢] مفسدة فقْدِ الأصل أعظم، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنَّ المكمِّل مع مكمِّله كالصِّفة مع الموصوف، وقد مرَّ بيان ذلك في موضعه، وإذا كان فَقْدُ الصِّفة لا يعودُ بفَقْد الموصوف على الإطلاق[٣] ـ بخلاف العكس ـ؛ كان جانبُ الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة؛ فكذا ما كان مثل ذلك.

والثاني: أنَّ الأصل مع مكمّلاته كالكُلِّيِّ مع الجُزئيّ، وقد عُلم[٤] أنَّ الكليَّ إذا عارضه الجزئيُّ فلا أثر للجُزئيِّ، فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فَقْد المكمِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّل.

والثالث: أنَّ المكمِّل من حيث هو مكمِّلٌ إنما هو مُقوٍّ لأصل المصلحة ومُؤكِّدٌ لها، ففَوْته إنما هو فَوتُ بعض المكمِّلات، مع أنَّ أصلَ المصلحة باقٍ، وإذا كان باقياً؛ لم يعارضه ما ليس في مقابلته، كما أنَّ فَوْتَ أصل المصلحة لا يعارضه بقاءُ مصلحة المكمِّل، وهو ظاهر.

والقسم الثالث من القسم[٥] الأول وهو: أنْ لا يُضطَرَّ إلى أصل المباح، ولا يلحق بتركه حرج؛ فهو محلُّ اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية؛ فإنَّ هذا الأصل متَّفَقٌ عليه في الاعتبار، ومنه[٦] ما فيه خلافٌ؛ كالذرائع في البيوع وأشباهها، وإنْ كان أصلُ الذرائع أيضاً متفَقاً عليه، ويدخل فيه أيضاً قاعدةُ تعارض الأصل والغالب، والخلاف فيه شهير.

ومجال النظر في هذا القسم دائرٌ بين طَرَفَي نفي وإثبات متَّفَق عليهما؛ فإنَّ أصل التعاون على البر والتقوى، أو الإثم والعدوان مكمِّلٌ لما هو عَوْنٌ عليه، وكذلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصلُ الإذن الذي هو مكمِّل لا مكمَّل.

ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة أنْ يحتج بأنَّ أصلَ الإذن راجعٌ إلى معنى ضروري؛ إذ قد تقرَّر أنَّ حقيقةَ الإباحة التي هي تخيير؛ حقيقةٌ تُلحَق بالضروريات، وهي أُصول المصالح؛

---

(١) ★ في الاصل: بالحقيقة.

(٢) ★ في(د): بل مفسدة.

(٣) أي: وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية.

(٤) وسيأتي في أول باب الأدلة؛ فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة الكلي.

(٥) لعله من التقسيم الأول؛ أي: التقسيم في أول المسألة السابقة.

(٦) أي: من فروعه.

فهي في حُكم الخادم لها إنْ لم تكن في الحقيقة إياها؛ فاعتبارُ المعارض في المباح[١] اعتبارٌ لمعارِضِ الضروريِّ في الجملة، وإنْ لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً، وإذا كان كذلك؛ صار جانبُ المباح أرجَحَ من جانب معارضه الذي لا يكون مثله، وهو خلاف الدليل.

وأيضاً؛ إنْ فُرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه[٢] المكمّل، وأطلق هذا النظر، أو شكَّ أنْ يُصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته؛ إذْ عَوارضُ المباح كثيرة، فإذا اعتُبرت فربما ضاق المسلَكُ وتعذَّر المَخْرَج؛ فيُصار إلى القسم الذي قبله، وقد مرَّ ما فيه[٣].

ولما كان إهمالُ الأصل من الإباحة هو المؤدِّي إلى ذلك؛ لم يَسُغ المَيلُ إليه ولا التعريجُ عليه.

وأيضاً؛ فإذا كان هذا الأصلُ دائراً بين طرفَين متَّفق عليهما وتعارضا عليه؛ لم يكن الميلُ إلى أحدهما بأَوْلى من الميل إلى الآخر، ولا دليل في أحدهما إلَّا ويعارضه مثلُ ذلك الدليل؛ فيجب الوقوف إذاً، إلَّا أنَّ لنا فوق ذلك أصلاً أعمّ[٤]، وهو أنَّ أصلَ الأشياء إما الإباحةُ وإما العَفْوُ، وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن؛ فكان هو الراجح.

ولمرجِّح[٥] جانب العارض أنْ يحتجَّ بأنَّ مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخيَّرٌ في تحصيلها وعدم تحصيلها، وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريات، وهي كذلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبقَ مخيَّراً فيها، وقد فُرضت كذلك، هذا خُلفٌ، وإذا تخيَّر المكلَّف فيها؛ فذلك قاضٍ بعدم المفسدة في تحصيلها، وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقّعها، وكلاهما صادٌّ عن سبيل التخيير، فلا يصح ـ والحالة هذه ـ أن تكون مخيَّراً فيها، وذلك معنى اعتبار العارِض المعارِض دون أصل الإباحة.

وأيضاً؛ فإنَّ أصلَ المتشابهات داخلٌ تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنها راجعةٌ إلى أصل الإباحة، غير أنَّ توقُّعَ مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع؛ فنَهَى عن ملابستها، وهو أصلٌ قطعيٌّ مرجوعٌ إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة.

---

(١) ★ في الأصل: للمباح.
(٢) أي: لأجل معارضه؛ فاللام للتعليل.
(٣) وهو قوله: «وإن كان الأول؛ فلا يصح التعارض. . . إلخ».
(٤) لا يتم الدليل الثالث إلا به.
(٥) حججه متينة، أما الأول؛ فخطابيات لا تثبت عند بحثها.

وأيضاً؛ فالاحتياطُ للدِّين ثابتٌ من الشريعة، مخصِّصٌ لعموم أصل الإباحة إذا ثبت؛ فإن المسألةَ مختلَفٌ فيها.

فمن قال: إنَّ الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظر؛ فلا نظر[١] في اعتبار العوارض؛ لأنها تردُّ الأشياء إلى أصولها، فجانبُها أرجح.

ومن قال: الأصلُ الإباحةُ أو العفو، فليس ذلك على عمومه باتفاق، بل له مخصِّصات، ومن جملتها أنْ لا يُعارضه طارئٌ ولا أصل، وليست مسألتنا بمفقودةِ المعارض، ولا يقال: إنهما يتعارضان، لإمكان تخصيص أحدهما بالآخر؛ كما لا يصح أنْ يقال: إن قولَه عليه السلام: «لا يرثُ المسلمُ الكافرَ»[٢] معارِضٌ لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة، والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدَّم، والله أعلم.

* * *

(١) أي: فلا تحتاج إلى نظر في ذلك، بل لا بدَّ من اعتبارها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٧٦٤، ومسلم: ٤١٤٠، وأحمد: ٢١٨٠٨، من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

قال الإمام الخطابي في «معالم السنن»: عموم هذا الحديث يوجب منع التوارث بين كل مسلم وكافر، سواء كان الكافر على دين يقر عليه أو كان مرتداً يجب قتله. ومن لم يورث كافراً من مسلم لزمه أن لا يورث مسلماً من كافر. وقد اختلف الناس في هذا:

فقال إسحاق بن راهويه: يرث المسلم الكافر ولا يرثه الكافر، وروي عن معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان، وقد حكي ذلك أيضاً عن إبراهيم النخعي، وقالوا: نرثهم ولا يرثوننا، كما ننكح نساءهم ولا ينكحون نساءنا.

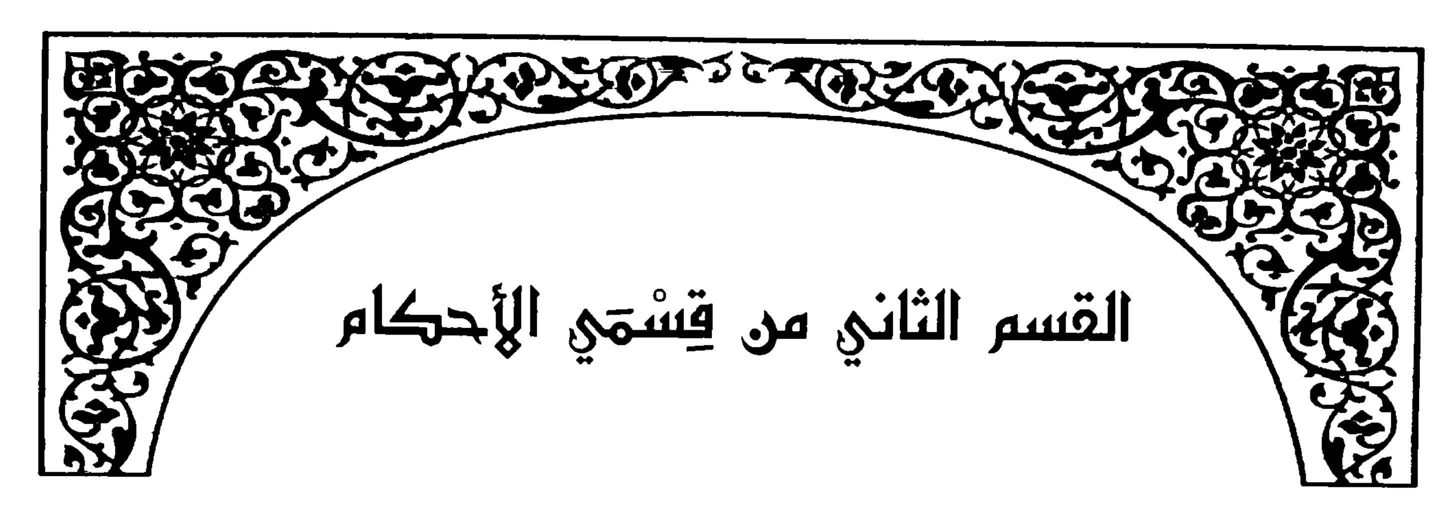
وقال عامة أهل العلم بخلاف ذلك.

واختلفوا في ميراث المرتد:

فقال مالك وابن أبي ليلى والشافعي: ميراث المرتد فيء ولا يرثه أهله، وكذا قال ربيعة بن أبي عبد الرحمن.

وقال سفيان الثوري: ماله التليد لورثته المسلمين، وما اكتسبه وأصابه في ردته فهو فيء للمسلمين، وهو قول أبي حنيفة.

وقال الأوزاعي وإسحاق بن راهويه: ماله كله لورثته المسلمين. وقد روي ذلك عن علي كرم الله وجهه، وعبد الله، وهو قول الحسن البصري والشعبي وعمر بن عبد العزيز.



القسم الثاني من قِسْمَي الأحكام

وهو ما يرجع إلى خطاب الوَضع، وهو ينحصرُ[1] في الأسباب، والشُّروط، والموانع، والصِّحة والبُطلان، والعزائم والرُّخص؛ فهذه خمسة أنواع.

فالأول يُنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى: (الأفعال الشرعية ضربان)

الأفعالُ الواقعةُ في الوجود المقتضيةُ لأمور تُشرع لأجلها، أو تُوضع فتقتضيها على الجملة ضربان:

أحدهما: **خارج عن مقدور المكلَّف.**

والآخر: **ما يصحُّ دخوله تحت مقدوره.**

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً.

فالسبب: مثل[2] كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وخوف العَنَت سبباً في إباحة نكاح

---

(١) لم يحصره الآمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها، أما «تحرير» الكمال؛ فقد زاد فيها كثيراً فراجعه، وقال ابنُ الحاجب: «إن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي» فنفى أن يكون حكمين وضعيين، ونفى بعضهم أن يكون هناك أحكام وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية؛ لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير؛ إذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا، وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها؛ فالاقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمني، وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية.

★ والسبب لغة: ما توصَّل به إلى الغرض المقصود. وعند الأصوليين: هو الوصف الظاهر المنضبط المعرِّف للحكم. أو ما يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه العدم لذاته.

انظر: «الإحكام» للآمدي: (١/ ١٧٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ١٠٢).

(٢) ذكر في السبب أمثلة لما يُشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسَّلس، ولم يذكر ما يُوضع من أجله في الشرط =

الإماء، والسَّلَس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكلِّ صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك.

والشرط: ككون الحَوْل شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مُطلَقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرُّشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك(١).

والمانع: ككون الحيض مانعاً من الوَطْء والطلاق والطَّواف بالبيت ووجوب الصَّلوات وأداء الصِّيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التَّصرُّفات، وما أشبه ذلك(٢).

وأما الضرب الثاني؛ فله نظران:

نظرٌ من حيث هو مما يدخل(٣) تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً(٤) فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جَلْباً أو دَفْعاً، كالبيع(٣) والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد(٥) للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك، وهو بيِّن.

= والمانع، إلا أن يقال: إنَّ الحيض مثلاً مانع مُسْقط لحقّ الوطء ووجوب الصلاة، وعدم الرشد مسقط لحقِّه في التصرفات.

(١) ★ مثَّل المصنف للشرط بعدة أمثلة ولم يعرفه التعريف اللغوي ولا الاصطلاحي.

فالشرط لغة: بمعنى الإلزام. واصطلاحاً: هو وصف ظاهر منضبط، يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه لذاته.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٤٥٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٣٨٥)، و«إرشاد الفحول» ص٦٢.

(٢) ★ المانع لغة: هو الحائل بين الشيئين. واصطلاحاً: هو الوصف الظاهر المنضبط المعرِّف نقيض الحكم، أو ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته.

انظر: «الإحكام» للأمدي: (١/ ١٧٣)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ١٠٣).

(٣) أي: بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه، وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا؛ لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها؛ فالبيع والشراء وُضعا سبباً شرعيّاً في حل الانتفاع، لا لنفس الانتفاع، وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعيّاً أو شرطاً للنسل.

(٤) ★ في الأصل: مأمورٌ به، أو منهي عنه، أو مأذون فيه.

(٥) أي: فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة؛ إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعيّاً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني، ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعدّ من الطائعين.

ونظر من جهة ما يدخل[1] تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

أما السبب؛ فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحِلِّيَّة الاستمتاع، والذكاة سبباً لحِلِّية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القَصْر والفِطْر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسَّرقة والقَذْف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك؛ فإنَّ هذه الأمور وُضِعت أسباباً لشرعية تلك المسببات.

وأما الشرط؛ فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حِلِّ مراجعة المطلَّقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحَّة الصلاة، والنية شرطاً في صحَّة العبادات؛ فإنَّ هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب، ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات.

وأما المانع؛ فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمَّتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قَبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أنْ يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سببٌ في الثواب، وشرطٌ في وجوب الطاعات أو في صحَّتها، ومانعٌ من القصاص منه للكافر، ومثله كثير.

غير أنَّ هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سبباً لحُكم شرعيٍّ؛ فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له، لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحُكم، وشرطاً لآخر، ومانعاً لآخر، ولا يصحُّ اجتماعها على الحُكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصحُّ ذلك في أحكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية: (مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات)

مشروعية الأسباب[2] لا تستلزم مشروعيةَ المسبَّبات، وإن صحَّ التلازمُ بينهما عادة، ومعنى

---

(١) أي: إنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً، أما الثاني؛ فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً... إلخ، مع كونه في كلٍّ من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف، كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما، والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة؛ لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف، وشُرع أو وُضع لأجلها أحكام أخرى، فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً.

(٢) محصَّل المسألة أنَّ المسبَّبات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً، بل قد تكون المسبَّبات غير داخلة في مقدور العبد؛ كإزهاق الروح، ونفس الإحراق، ووجود الرزق؛ فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها، وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً =

ذلك أنَّ الأسبابَ إذا تعلَّق بها حُكمٌ شرعيٌّ؛ من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف؛ فلا يلزم أنْ تتعلَّق تلك الأحكام بمسبَّباتها، فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبَّب؛ وإذا نهى عنه لم يستلزم النهيَ عن المسبَّب، وإذا خيّر فيه لم يلزم أن يخيَّر في مسبَّبه.

مثال ذلك: الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم[1] الأمرَ بإباحة الانتفاع بالمبيع، والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلِّية البُضع، والأمر بالقتل في القِصَاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح، والنهي عن القتل العُدوان لا يستلزم النهيَ عن الإزهاق، والنهي عن التردية[2] في البئر لا يستلزم النهيَ عن تَهتُّك المردى فيها، والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس الإحراق، ومن ذلك كثير[3].

= آخر؛ كأكل لحم الخنزير المسبَّب عن ذبحه؛ فذبحه ليس بحرام، ولكن مسبَّبه وهو أكل لحمه حرام، ومشتري الحيوان مباح، ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة.

وقد يكون المسبَّب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب، وذلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبَّب عنه، وهو الانتفاع بمال الربا، والذكاة مباحة، ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح، وهكذا؛ فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبَّب، بل قد لا يكون للمسبَّب حكم شرعي رأساً؛ فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا، والتوفيق بين ما يظهر ببادئ الرأي مخالفاً له.

(١) أي: فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع، وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحلِّ الانتفاع؛ لأن الحلَّ المسبب ليس إلا حكماً لله؛ فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب، وهو الأمر، ومثله يقال في النكاح؛ ليتم له أن هذه الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبَّب، بل لا حكم في المسبَّب؛ لأنه ليس من كسب العبد، إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول: زهوق الروح واحتراق الثوب.

(٢) ★ في (د): التردّي.

(٣) ★ تعرف هذه المسألة في علم العقائد بمسألة التولد: والمقصود بالتولد: وجود مسبب تولد من سبب مباشر من العبد، كتولد الشبع عن الأكل، والري عن الشرب، وزهوق الروح عن القتل.

ـ فذهب الأشاعرة إلى أنه فعل الله سبحانه، ولا قدرة للعبد عليه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه الشاطبي هنا وفي مواضع أخرى من هذا الكتاب.

ـ وذهبت المعتزلة إلى أن هذه المتولدات من فعل العبد فقط.

ـ والمذهب الوسط بينهما، وهو ما رجحه ووضحه شيخ الإسلام حيث قال:

والقول الوسط: أن هذه الأمور التي يقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد، وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله، فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع.

وكذلك الزهوق حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول الانقطاع، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد من هذين السببين الذين أحدهما فعل العبد، وهو خالق السببين جميعاً، ولهذا كان العبد مثاباً على المتولدات، والله تعالى يكتب له بها عملاً.

«درء تعارض العقل والنقل»: (٤/ ٣٨٢)، و«الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام» ص١٢١.

والدليل على ذلك ما ثبت في[1] الكلام مِن أنَّ الذي للمكلَّف تعاطي الأسباب، وإنما المسبَّبات من فعل الله وحكمه لا كَسْب فيها للمكلَّف، وهذا يتبيَّن في علم آخر، والقرآنُ والسنَّةُ دالَّان عليه.

فممَّا يدلُّ على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق؛ كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] إلى آخر الآية. وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢]، إلى غير ذلك مما يدلُّ على ضمان الرِّزق، وليس المراد نفسَ التسبُّب إلى الرِّزق، بل الرِّزق المتسبَّبُ إليه.

ولو كان المرادُ نفسَ التسبُّب؛ لما كان المكلَّف مطلوباً بتكسُّبٍ فيه على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم ومضغها، أو ازْدِراع[2] الحَبِّ، أو التقاطِ النباتِ أو الثمرة المأكولة، لكنَّ ذلك باطل باتفاق؛ فثبت أنَّ المراد إنما هو عينُ المسبَّب إليه، وفي الحديث: «**لَو توكَّلْتُم على الله حَقَّ توَكُّلِه؛ لرُزِقْتُم كما تُرزَقُ الطيرُ**»[3] الحديث. وفيه «**اعقِلْها**[4] **وتوكَّل**»[5] ففي هذا ونحوه بيان لما تقدَّم.

ومما يُبيِّنه قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ الْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٥٩]، ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ﴾[6] [الواقعة: ٦٣]، ﴿أَفَرَءَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨]، ﴿أَفَرَءَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي

---

(١) ★ كذا في الأصل وفي (د)، ولعله يوجد سقط لكلمة «علم» أو غيرها.

(٢) ★ ازدَرَع القوم: اتخذوا زرعاً لأنفسهم خصوصاً، أو احترثوا. «لسان العرب»: (زرع).

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٣٤٤، وأحمد: ٢٠٥، وابن حبان: ٧٣٠، من حديث عمر بن الخطاب، وإسناده قوي، ومن طريق آخر أحمد: ٣٧٠، وابن ماجه: ٤١٦٤، من حديث عمر بن الخطاب أيضاً، وهو صحيح.

(٤) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبَّب عادة عن عقلها، ولو كان الحفظ مأموراً به؛ كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل، بل كان يطلب الحفظ أيضاً، أو يسكت عن التوكل على الأقل؛ فالجمع قاضٍ بأن المسبَّب لا يتعلق به مشروعية. قلت: وفي الأصل: قيدها.

(٥) ★ أخرجه الترمذي: ٢٥١٧، من حديث أنس بن مالك ﷺ، ونقل عن يحيى القطان قوله: وهذا عندي حديث منكر. لكن له شاهد عند ابن حبان: ٧٣١، والحاكم في «المستدرك»: (٣/ ٧٢٢)، والبيهقي في «الشعب»: ١٢١٠، من حديث عمرو بن أمية الضمري، وهو حسن.

(٦) ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ الزَّٰرِعُونَ ۝﴾؛ أي: تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له؟ والآيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا؛ لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد، وإنكار أن يكون له إيجاد للسبب، بل الموجد =

﴿تُورُونَ﴾ [الواقعة: ٧١]، وأتى على ذلك كله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿اللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. وإنما جَعل إليهم العمل ليُجازَوْا عليه، ثم الحُكم فيه لله وحده.

واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوعٌ به، وإذا كان كذلك دَخلت الأسبابُ المكلَّفُ بها في مقتضى هذا العموم الذي دَلَّ عليه العقلُ والسمعُ، فصارت الأسبابُ هي التي تعلَّقت بها مكاسبُ العباد دون المسبَّبات؛ فإذاً لا يتعلَّق التكليفُ وخطابُه إلَّا بمكتسب؛ فخرجت المسبَّبات[1] عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست مِن مَقْدورهم، ولو تعلَّق بها؛ لكان تكليفاً بما لا يُطاق، وهو غير واقع كما تبيَّن في الأصول.

ولا يقال: إنَّ الاستلزام موجودٌ، ألا ترى أنَّ إباحة عقود البيوع والإجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكلٍّ واحد منها؟ وإذا تعلَّق بها التحريم؛ كبيع الرِّبا والغَرَر والجهالة؛ استلزم تحريمَ الانتفاع المسبَّب عنها، وكما في التعدِّي والغصب والسرقة ونحوها، والزكاة في

= هو الله، أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً، لا في تسبب ولا غيره؛ لأن الإنزال من المزن ـ وهو محل الغرض ـ لا شأن لنا به ولا تسبباً، فلو كان الكلام في الري المسبَّب عن الشرب وكانت الآية: «أأنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون»؛ لكانت الآية مما نحن فيه؛ فتأمل، وانظر في الآية التي بعدها أيضاً، وعليك بالتامل في صنيعه لتعرف السبب في هذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً وبدأ بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً: «ومما يبينه» دخولاً عليه، وقال بعد الحديثين: «فيهما بيان لما تقدم»، وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً:

الآية الأولى: فيها نفي التكليف بالمسبَّب صراحة: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا﴾ مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه، لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة.

الآية الثانية: حصر الرزق في كونه عليه تعالى؛ فطبعاً لا يكلف به غيره.

الآية الثالثة: جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها، وليس في متناول العبد؛ فلا يكلف به، مع أنه طلب بالتسبب إلى الرزق.

أما الآيات الأخرى؛ فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد، ويلزمه ألا يُطلب من العبد؛ فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره، مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق، مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب، بخلاف الآيات الأولى؛ ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة.

(١) لو أخذ هذا على عمومه؛ لكرَّ على المسألة بالنَّقض، وكان الواجب أن يقال بدل «لا تستلزم»: لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً؛ لأنها كلها خارجة عن مقدوره، مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق بها حكم، لكن لا على طريق الاستلزام، والواقع أن المسببات كثيرة؛ منها ما هو كالسبب من مقدور المكلَّف، ومنها ما ليس كذلك، والأول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره.

الحيوان إذا كانت على وَفْق المشروع مباحة، وتستلزم إباحة الانتفاع، فإذا وقعت على غير المشروع؛ كانت ممنوعة، واستلزمت منع الانتفاع. . . إلى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال: إن الأمر بالأسباب والنهيَ عنها لا يستلزم الأمر بالمسبَّبات ولا النهي عنها، وكذلك في الإباحة؟

لأنا نقول: هذا كلُّه لا يدلُّ على الاستلزام من وجهين:

أحدهما: أنَّ ما تقدَّم من الأمثلة أوَّل المسألة قد دلَّ على عدم الاستلزام، وقام الدليلُ على ذلك، فما جاء بخلافه؛ فعلى حُكم الاتفاق لا على حُكم الالتزام.

الثاني: أنَّ ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة؛ فقد يكون السببُ مباحاً والمسبَّب مأمورٌ به، فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح؛ نقول في النفقة عليه أنها واجبة إذا كان حيواناً؛ والنفقة من مسبَّبات العقد المباح، وكذلك حفظ الأموال المتملَّكة مسبَّبٌ عن سَبب مباح، وهو مطلوب، ومثل ذلك الذكاة؛ فإنها لا تُوصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول؛ كالخنزير والسِّباع العادية والكلب ونحوها، مع أنَّ الانتفاع محرَّم في جميعها أو في بعضها، ومكروه في البعض.

هذا في الأسباب المشروعة، وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل[1]؛ لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسبَّبات؛ فبقي المسبَّب عنها على أصلها من المنع؛ لا أنَّ[2] المنعَ تسبَّب عن وقوع أسبابٍ ممنوعة، وهذا كلُّه ظاهر؛ فالأصل مطَّردٌ والقاعدة مستتبة، وبالله التوفيق.

وينبني على هذا الأصل:

المسألة الثالثة: (لا يلزم عند مباشرة الأسباب قصد المسببات)

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلَّف الالتفاتُ إلى المسبَّبات ولا القصدُ إليها، بل المقصود منه الجَرَيانُ تحت الأحكام الموضوعة لا غير، أسباباً كانت أو غير أسباب، مُعلَّلَةً كانت أو غير معلَّلَة.

---

(١) تقدم أنه يتفق فيها أنَّ تكون مسبَّباتها ممنوعة؛ كالغصب والسرقة، وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي؛ كالقتل مع الموت مثلاً؛ فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام.

(٢) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزام فيه، وأنه أمر اتفاقي.

والدليلُ على ذلك ما تقدَّم من أنَّ المسبَّبات راجعة إلى الحاكم المسبِّب، وأنها ليست[١] من مَقدور المكلَّف[٢]، فإذا لم تكن راجعةً إليه؛ فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم، وهو السبب، وما سواه غير لازم، وهو المطلوب.

وأيضاً؛ فإن[٣] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظٌّ، وإلى جهته مَيل؛ فيُمنع من الدخول تحت مُقتضى الطلب؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يُولِّي على العمل مَن طَلَبه[٤]، والولاية الشرعية كلُّها مطلوبةٌ؛ إما طلبَ الوجوب أو الندب، ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعلَّه يتسبَّب عن اعتبار الحظ، وشأنُ طلب الحظّ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تُكره، كما سيأتي بحول الله تعالى[٥]، بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح، فقال: «ما جَاءكَ مِنْ هذا المال وأنتَ غيرُ مُشرِفٍ فَخُذْه»[٦] الحديث؛ فشَرَط في قَبوله عدمَ إشراف النفس؛ فدلَّ على أنَّ أخذه بإشراف على خلاف ذلك.

وتفسيره في الحديث الآخر: «مَنْ يَأخذ مَالاً بحقِّه يبارِكُ لَهُ فيه؛ ومَن يأخذْ مالاً بغير حقِّه فمثلُه كمَثَلِ الذي يأكلُ ولا يشبَعُ»[٧]، وأخْذه بحقِّه هو أنْ لا ينسى حقَّ الله فيه، وهو من آثار

---

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وأن من المسبَّبات ما هو من مقدور المكلف، ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب؛ كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع.

(٢) ★ أي: إنها من فعل الله سبحانه وتعالى، ولا قدرة للمكلف عليه مطلقاً، وهي مسألة التولد، التي وافق المصنف فيها مذهب الأشاعرة، وقد مر التنبيه على ذلك ص١٨٤. وذكر الاختلاف وكلام شيخ الإسلام فيها.

(٣) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسبَّبات كثيرة، وقد يكون القصد إلى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعيّاً؛ كالقصد إلى حظوظ نفسه ومنافعه المسبَّبة عن الولاية؛ فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً، وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها؛ فلذلك مُنع مَن طلب الولاية منها، وإذا كان النظر إلى المسبَّب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب، بل ويجعل المباح غير مباح؛ فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب، يعني أن القصد إلى المسبَّب قد يضر؛ فضلاً عن لزومه؛ فهو ترقٍّ في الاستدلال، على أنه لا يلزم.

(٤) ★ يشير المصنف بهذا الكلام إلى ما أخرجه البخاري: ٧١٤٩، ومسلم: ٤٧١٧، وأحمد: ١٩٦٦٦، من حديث أبي موسى الأشعري أنه قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحدُ الرجلين: أمِّرنا يا رسولَ الله ـ وقال الآخر مثلَه، فقال: «إنا لا نُولِّي هذا من سألَه، ولا مَن حَرَصَ عليه».

(٥) ★ انظر: (١/ ٤٧٦، ٥٠٢).

(٦) ★ وتتمته: «وما لا؛ فلا تُتبِعْه نفسَك». أخرجه البخاري: ١٤٧٣، ومسلم: ٢٤٠٥، وأحمد: ١٣٧، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٧) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ١٤٧٢، ومسلم: ٢٣٨٧، وأحمد: ١٥٥٧٤، من حديث حكيم بن حزام ﷺ.

عدم إشراف النفس، وأخذه بغير حقِّه خلاف ذلك، وبيّن هذا المعنى الروايةُ الأخرى: **«نِعمَ صاحبُ المسْلِمِ هو لمن أعطى منه المسكينَ واليتيمَ وابنَ السَّبيل»**، أو كما قال: **«وإنه مَن يأخُذُه بغير حقِّه كان كالذي يأكلُ ولا يَشبَعُ، ويكونُ عليه شهيداً يومَ القيَامةِ»**[(١)].

ووجه ثالث: وهو أنَّ العُبَّاد من هذه الأمة ـ ممن يعتبرُ مِثلُه هاهنا ـ أخذُوا أنفسَهم بتخليص الأعمال عن شوائِبِ الحظوظ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوسِ إلى بعض الأعمال الصالحة من جُملةِ مكائدها، وأسَّسُوا قاعدةً بَنَوْا عليها ـ في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أنْ يقدِّموا ما لا حظَّ للنفس فيه، أو ما ثَقُلَ عليها؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلَّا على مخالفة مَيل النفس، وهم الحُجَّة فيما انتحلوا؛ لأن إجماعهم إجماع، وذلك دليلٌ على صحة الإعراض عن المسبَّبات في الأسباب.

وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان: **«أنْ تَعبُدَ الله كأنَّكَ تراهُ، فإنْ لم تَكُن تَراهُ فإنَّه يَرَاك»**[(٢)]، وكلُّ تصرُّفٍ للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة، والذي يعبد الله تعالى على المراقبة يَعزُب عنه ـ إذا تلَبَّس بالعبادة ـ حَظُّ نفسِهِ فيها. هذا مقتضى العادة الجارية بأن يَعزُب عنه كلُّ ما سواها، وهو معنىً بيَّنه أهلُه؛ كالغزالي[(٣)] وغيره.

فإذاً ليس مِن شَرْط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفاتُ إلى المسببات، وهذا أيضاً جارٍ في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة، ولا يقدح عدمُ الالتفات إلى المسبَّب، في جريان الثواب والعقاب[(٤)]؛ فإنَّ ذلك راجعٌ إلى من إليه إبراز المسبَّب عن سببه، والسبب هو المتضمِّن له؛ فلا يَفُوتُه شيء إلَّا بفَوْت شرطٍ أو جُزء أصليٍّ أو تكمِيليٍّ في السبب خاصةً.

المسألة الرابعة: (المسببات مقصودة للشارع من وضع أسبابها)

وضعُ الأسباب يستلزمُ قصدَ الواضعِ إلى المسبَّبات، أعني الشارعَ، والدليل على ذلك أمور:

أحدُها: إنَّ العقلاءَ قاطعون بأن الأسبابَ لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر، وإذا كان كذلك؛ لزم من القصد إلى وضعها أسباباً القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسبَّبات.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٤٦٥، ومسلم: ٢٤٢٣، وأحمد: ١١١٥٧، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) ★ جزء من حديث طويل أخرجه البخاري: ٥٠، ومسلم: ٩٧، وأحمد: ٩٥٠١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★ انظر: «إحياء علوم الدين»: (٣/ ٦٦).

(٤) يعني: مع أنهما من المسببات؛ فيجريان على العبد بدون قصد إليهما.

والثاني: إنَّ الأحكام الشرعية إنما شُرِعَت لِجَلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد، وهي مسبَّباتُها قطعاً، فإذا كنَّا نَعلم أنَّ الأسباب إنما شُرِعَت لأجل المسبَّبات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبَّبات.

والثالث[1]: أنَّ المسبَّبات لو لم تُقصد بالأسباب؛ لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها فُرِضَت كذلك؛ فهي ولابدّ موضوعةٌ على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلَّا لمسبَّبات، فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسبَّبات من جهتها، وإذا ثبت هذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضعِ للشارع؛ لزم أن تكون المسبَّبات كذلك.

فإن قيل: فكيف هذا مع ما تقدم من أنَّ المسبَّبات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ القصدَين مُتباينان، فما تقدَّم هو بمعنى أنَّ الشارعَ لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليفَ بالمسبَّبات، فإنَّ المسبَّبات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم[2]، وهنا إنما معنى القصد إليها أنَّ الشارع مما[3] يقصدُ وقوعَ المسبَّبات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً، وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلةٌ تحتَ خطاب التكليف، وإنما فيه ما يقتضي القصدَ إلى مجرَّد الوقوع خاصة؛ فلا تناقض بين الأصلين.

والثاني[4]: إنه لو فُرض تواردُ القَصدَين[5] على شيء واحد؛ لم يكن محالاً إذا كانا باعتبارَيْن مختلفَين، كما توارَدَ قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارَين، والحاصل أن الأصلَين غيرُ متدافعَين على الإطلاق.

---

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه، وهل بقيت حاجة إلى قوله: «وإذا ثبت هذا...» إلخ بعد قوله: «فواضع الأسباب قاصد المسببات من جهتها»؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله: «وإذا ثبت هذا...» إلخ، وهل معنى قصد وضعها مسبَّبات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟

(٢) ★ وهي مسألة التولُّد، كما تقدم التنبيه على ذلك ص١٨٤.

(٣) ★ لفظة «مما» سقطت من (د).

(٤) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً، فإنَّ تبايُن القصْدَين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد.

(٥) ★ في الأصل: فرض القصدان.

المسألة الخامسة: (للمكلف ترك النظر إلى المسببات أو الالتفات إليها)

إذا ثبت أنه لا يلزم القصدُ إلى المسبَّب، فللمكلَّف تركُ القصد إليه بإطلاق، وله القصدُ إليه، أما الأول؛ فما تقدم[١] يدلُّ عليه.

فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟

قلت: لأن الشارعَ نَدَبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أمرت به، كما أنّه أمرني أن أُصلِّي وأصوم وأُزكِّي وأحُجَّ، إلى غير ذلك من الأعمال التي كلَّفني بها.

فإن قيل لك: إنَّ الشارع أمرَ ونَهى لأجل المصالح.

قلت: نعم، وذلك إلى الله لا إليَّ؛ فإنَّ الذي إليَّ التسبُّب، وحصولُ المسبَّبات ليس إليَّ. فأصْرفُ قَصدي إلى ما جُعِل إليَّ، وأَكِلُ ما ليس لِي إلى مَنْ هو له.

ومما يدلُّ على هذا أيضاً: أنَّ السببَ غيرُ فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبَّب عنده لا به، فإذا تسبَّب المكلَّفُ؛ فالله خالقُ السبب، والعبدُ مكتسبٌ له[٢] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨].

وفي حديث العدوَى قوله عليه الصلاة والسلام: «فَمَن أعدَى الأوَّلَ؟»[٣].

---

(١) أي: في أدلة المسألة الثالثة؛ لأنه إذا كان لا يلزمه؛ فله تركه.

(٢) ★ وافق المصنف هنا ما ذهب إليه الأشاعرة في إنكار تأثير الأسباب على المسببات، حيث قالوا: إنه ليس في النار قوة الإحراق، ولا في الماء قوة الإغراق، ولا في السكين قوة القطع، ولكن الله يخلق المسببات عند وجود هذه الأسباب لا بها.

قال شيخ الإسلام: ومذهب الفقهاء أن السبب له تأثير في مسببه، ليس علامة محضة، وإنما يقول إنه علامة محضة طائفة من أهل الكلام الذين بنوا على قول جهم، إلى أن قال: والقرآن مملوء بأنه يخلق الأشياء بالأسباب، لا كما يقوله أتباع جهم أنه يفعل عندها لا بها.

قال ابن القيم: وعندهم أن الله لم يخلق شيئاً بسبب، ولا جعل في الأسباب قوى وطبائع تؤثر، فليس في النار قوة الإحراق، ولا في السم قوة الإهلاك، ولا في الماء والخبز قوة الري والتغذي به، ولا في العين قوة الإبصار، ولا في الأذن والأنف قوة السمع والشم، بل الله سبحانه يحدث هذه الآثار عند ملاقاة هذه الأجسام لا بها، فليس الشبع بالأكل، ولا الري بالشرب، ولا العلم بالاستدلال . . . إلى أن قال، وطرد هذا مفسد للدنيا والدين، بل ولسائر أديان الرسل.

انظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٤٨٥)، و«مدارج السالكين»: (٣/ ٤٩٦).

(٣) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٥٧٧٠، ومسلم: ٥٧٨٨، وأحمد: ٧٦٢٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

وقول عمر ﷺ في حديث الطاعون: «نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ الله إلى قَدَرِ الله»، حِينَ قالَ له عَمرو بنُ العاص ﷺ: «أفِرَاراً مِنْ قَدَر الله؟»[1].

وفي الحَديث: «جَفَّ القَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ، فَلَو اجتَمَعَ الخَلقُ على أنْ يُعطُوكَ شيئاً لَم يَكتُبْهُ الله لَكَ لَم يَقدِروا عَليهِ، وعَلَى أن يَمنَعُوكَ شيئاً كَتَبَهُ الله لَكَ لَمْ يَقدُرُوا عَلَيهِ»[2].

والأدلة على هذا تنتهي إلى القَطع، وإذا كان كذلك؛ فالالتفاتُ إلى المسبَّب في فعل السَّبب لا يزيد[3] على ترك الالتفات إليه؛ فإنَّ المسبَّب قد يكون، وقد لا يكون، هذا وإن كانت مجاري العادات تقتضي أنه يكون؛ فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون، ونَقضُ[4] مجاري العادات دليلٌ على ذلك، وأيضاً؛ فليس في الشرع دليلٌ ناصٌّ على طلب القصد إلى المسبَّب.

فإن قيل[5]: قصدُ الشارع إلى المسبَّبات والتفاته إليها؛ دليل على أنها مطلوبةُ القصد من المكلَّف، وإلَّا فليس المراد بالتكليف إلَّا مطابقة قصد المكلَّف لقصد الشارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبيَّن في موضعه[6] من هذا الكتاب. فإذا طابقه صحَّ، فإذا فرضنا هذا المكلَّف غيرَ قاصد للمسبَّبات، وقد فرضناها مقصودةً للشارع؛ كان بذلك مخالفاً له، وكلُّ تكليفٍ قد خالف[7] القصدُ فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبيَّن؛ فهذا كذلك.

فالجواب: أنَّ هذا إنما يلزمُ إذا فرضْنَا أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسبَّبات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب، وليس كذلك؛ لما مرَّ أنَّ المسبَّبات غيرُ مكلَّفٍ بها، وإنما قَصْده وقوعُ

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٧٢٩، ومسلم: ٥٧٨٤، وأحمد: ١٦٨٣، والقائل لعمر: «أفراراً...» أبو عبيدة بن الجراح، وليس عمرو بن العاص.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ٢٥١٦، وأحمد: ٢٦٦٩، بنحوه، وإسناده قوي، وأخرجه بهذا اللفظ الطبراني في «الكبير»: ١١٥٦٠، والبيهقي في «الشعب»: ١٠٧٤، كلهم من حديث ابن عباس ﷺ.

(٣) أي: من جهة إيجاد المسبَّب وعدمه.

(٤) فكم وُجد السبب ولم يوجد المسبَّب، وكم وُجد المسبَّب بدون سببه العادي، ولله خَرْقُ العوائد.

(٥) هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة.

(٦) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب «المقاصد» (١/ ٤٧١).

(٧) ترويج للسؤال يجعل أنَّ للمكلَّف قصداً غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً، لا بموافقة ولا بمخالفة.

المسبَّبات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أنْ يكون خلق المسبَّبات على إثر إيقاع المكلَّف للأسباب لِيَسعَدَ مَن سَعِد ويَشقَى من شقي، فإذاً قصدُ الشارع لوقوع المسبَّبات لا ارتباطَ له بالقصد التكليفي؛ فلا يلزم قصْدُ المكلَّف إليه إلَّا أنْ يدلَّ على ذلك دليلٌ، ولا دليلَ عليه، بل لا يصحُّ ذلك[1]؛ لأن القصدَ إلى ذلك قَصدٌ إلى ما هو فعل الغير، ولا يلزم أحداً بل لا يصح[2] أنْ يقصدَ وقوعَ ما هو فعلُ الغير؛ لأنه غيرُ مكلَّف بفعل الغير، وإنما يُكلَّف بما هو من فعله، وهو السبب خاصة؛ فهو الذي لزم القصدُ إليه، أو يُطلب القصد إليه، ويُعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

فصل: (للمكلف القصد إلى المسبب)

وأما أنَّ للمكلَّف القصدَ إلى المسبَّب؛ فكما إذا قيل لك: لِمَ تكتسب؟ قلت: لأقِيمَ صُلبي، وأقومَ في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب[3]؛ فهذا القصدُ إذا قارن التسبُّبَ صحيح؛ لأنه التفاتٌ إلى العادات الجارية، وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [الجاثية: ١٢]، وقال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ﴾ [الروم: ٢٣]، وقال: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ[4] مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

فمن حيث عبَّر بالقصد إلى الفَضْل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسِيقَ مَساقَ

---

(١) أي: لزوم قصد المكلَّف، وقد تقدَّمت أدلته، ولا يجوز أنْ يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيده، وأيضاً ينابذ الأدلة الآتية على صحة قصد المسبَّب، على أن قوله بعد «فهو الذي يلزم القصد إليه» يؤيد ما قررناه.

(٢) ★ لفظة: «بل لا يصح» سقطت من (د).

(٣) ★ ما قرره المصنف هنا موافق لما ذهب إليه الأشاعرة في إنكار أن يكون للأسباب أيّ تأثير على المسببات، أي أن الله يخلق المسببات عند وجود هذه الأسباب لا بها، وقد مر التنبيه على ذلك ص١٩١.

(٤) كأنه قال: اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً، وهو قصدٌ إلى المسبَّب بالسبب، وحيث كان في مقام الامتنان؛ فهو باق على ظاهره؛ لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه، وإنما يكون ذلك في المسبَّب لا في السبب.
ولو قال: عبَّر بالقصد الذي هو المسبَّب مقارناً أو مرتَّباً على السبب في مقام الامتنان؛ فدلَّ على أنه يصح قصد المسبَّب بالسبب؛ لكان ظاهراً؛ لأن فيه قصد المسبَّب بنفسه لا قصد السبب، وعبَّر عنه بقصد المسبَّب مجازاً؛ لأنه لو كان مجازاً وكان المسبَّب ليس مقصوداً حقيقة؛ ما دلَّ على مدَّعاه ولو في مقام الامتنان، إذا فرضنا أنه يظهر مقام الامتنان في هذه الحالة.

الامتنان من غير إنكار؛ أشعَرَ بصحة ذلك القصد، وهذا جارٍ في أمور الآخرة، كما هو جارٍ في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ[١] جَنَّٰتٍ﴾ [الطلاق: ١١]، وأشباه ذلك مما يُؤذن بصحة القصد إلى المسبَّب بالسبب.

وأيضاً فإنما محصول هذا أنْ يَبتغي ما يُهيِّئ الله له بهذا السبب؛ فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجأ إليه في أنْ يرزقَه مسبَّباً يقوم به أمرُه ويصلح به حاله، وهذا لا نكير فيه شرعاً.

وذلك أنَّ المعلومَ من الشريعة أنها شُرعت لمصالح العباد؛ فالتكليفُ كلُّه إما لدَرْءِ مفسدة، وإما لجلْبِ مصلحة، أو لهما معاً؛ فالداخِلُ تحته مقتضٍ لما وُضعت له، فلا مخالفةَ في ذلك لقصد الشارع، والمحظور إنما أنْ يقصدَ[٢] خلافَ ما قصد، مع أنَّ هذا القصدَ لا ينبني عليه عملٌ غيرُ مقصودٍ للشارع، ولا يلزم منه عَقدٌ مخالف؛ فالفعل[٣] موافقٌ، والقصد موافقٌ، فالمجموع موافقٌ.

فإن قيل: هل يستتب هذان[٤] الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ فإنَّ الذي يظهر لبادىء الرأي أنَّ قصد المسبَّبات لازمٌ في العاديات؛ لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنيةٌ على عدم معقولية المعنى؛ فهنالك يَستَتِبُّ عدمُ الالتفات إلى المسبَّبات؛ لأن المعاني المعلَّل بها راجعةٌ إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديّات، وغير ظاهرة في العبادات، وإذا كان كذلك فالالتفاتُ إلى المسبَّبات والقصدُ إليها معتبرٌ في العاديات، ولا سيما في المُجتَهد.

فإنَّ المجتهد إنما يتَّسعُ مجالُ اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراءُ الأحكام على وفق المصالح إلَّا بنصٍّ أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح؛

---

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلَّف، ولكن آية ﴿فَٱنتَشِرُواْ﴾ و﴿ٱبْتَغُواْ﴾، وقوله: ﴿وَلِتَبْتَغُواْ﴾ مثلاً ظاهرة فيما أراد، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ . . .﴾ إلخ، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا﴾ الآية، واضح الدلالة على صحة قصد المسبَّب في أمور الآخرة.

(٢) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله: «وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل».

(٣) يُشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلَّف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع.

(٤) المراد بهما قصد المسبَّب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما؛ لأنه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات.

فلابدَّ من الالتفات إلى المعاني التي شُرِعَتْ لها الأحكام، والمعاني هي مُسبَّبات الأحكام[١]، أما العباديات؛ فلمَّا كان الغالبُ عليها فَقْدُ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوعُ إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُ الالتفاتِ أجْرَى على مقصودِ الشارع فيها، والأمران بالنسبة إلى المقلِّد سواءٌ في أنَّ حقَّه أنْ لا يلتفتَ إلى المسبَّبات؛ إلَّا فيما كان من مُدرَكاته ومعلوماته العادية في التصرُّفات الشرعية.

فالجواب: أنَّ الأمرين في الالتفات وعدمه سواء، وذلك أنَّ المجتهدَ إذا نظر في علَّة الحكم عَدَّى الحُكم بها إلى محلٍّ هي فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم، هذا نظره خاصة[٢]، ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة إليه، فتارَةً يقصدُ إذا كان هو العامل، وتارةً لا يقصد، وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر؛ كالمقلِّد سواء، فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يَقْضي القاضي وهو غَضبان**»[٣]؛ نظر إلى علَّة منع القضاء فرآه الغضب، وحِكمتُه تشويش الذِّهن عن استيفاء الحِجَاجِ بين الخُصُوم؛ فألحقَ بالغضب الجوعَ والشِّبعَ المفرِطين، والوَجَع، وغيرَ ذلك مما فيه تشويشُ الذِّهن، فإذا وَجدَ في نفسه شيئاً من ذلك ـ وكان قاضياً ـ امتنع من القضاء بمقتضى النهي، فإنْ قَصَد بالانتهاء مجرَّدَ النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهِيَ عَنِ القضاء؛ حصل مقصودُ الشارع، وإنْ لم يقصده القاضي، وإنْ قَصَد به ما ظهر قَصدُ الشارع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحِجَاجِ؛ حصل مقصودُ الشارع أيضاً، فاستوى قصدُ القاضي إلى المسبَّب وعَدَمُ قصده.

وهكذا المقلِّد فيما فهم حكمته من الأعمال، وما لم يفهم؛ فهو كالعبادات بالنسبة إلى الجميع، وقد علم أنَّ العبادات وُضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإنْ لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصحُّ القصدُ إلى مسبَّباتها الدنيوية والأخروية على الجملة؛ فالقصدُ إليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم.

---

(١) ★ ذهب الشافعية والظاهرية، وجل المالكية والحنابلة إلى عدم تعليل أفعال الله تعالى وأوامره، وذهب الطوفي وشيخ الإسلام وابن القيم إلى أنهما لعلة وحكمة.

انظر: «إعلام الموقعين»: (١/ ١٩٦)، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣١٢).

(٢) أي: فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل، وهذا أمر نظري غير [عملي] أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه، وعند أخذه في العمل يستوي مع المقلد في مراعاة المسبَّب وعدم مراعاته.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة ﷺ.

المسألة السادسة: (مراتب الدخول في الأسباب)

إذا تقرَّر ما تقدَّمَ؛ فللدخول في الأسباب مراتبُ تتفرَّعُ على القسمين؛ فالالتفات إلى المسبَّبات بالأسباب له ثلاثُ مراتب[١]:

إحداها: أنْ يدخل فيها على أنه فاعلٌ للمسبَّب أو مولِّد له؛ فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله، والسبب غيرُ فاعل بنفسه والله خالق كل شيء، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وفي الحديث: «أصبَحَ مِن عبادي مؤمنٌ بي وكَافِرٌ»[٢] الحديث؛ فإنَّ المؤمنَ بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكبَ فاعلاً بنفسه، وهذه المسألة قد تولَّى النظرَ فيها أربابُ الكلام[٣].

والثانية: أنْ يدخلَ في السبب على أنَّ المسبَّب يكون عنده عادة، وهذا هو المتكلَّم على حكمه قبل، ومحصوله طلبُ المسبب عن السَّبب لا باعتقاد الاستقلال، بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبَّب، فالسبب لا بدَّ أنْ يكون سبباً لمسبَّب؛ لأنه معقوله، وإلَّا لم يكن سبباً، فالالتفات إلى المسبَّب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مُنافٍ لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإنَّ قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه؛ فلا ينفي وجودُ السبب كونه خالقاً للمسبَّب، لكن هنا قد يغلبُ الالتفاتُ إليه حتى يكون فَقْدُ المسبَّب مؤثراً ومنكراً، وذلك لأنَّ العادةَ غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً، ولم يُنظر إلى كونه موضوعاً بالجَعْل لا مقتضياً بنفسه، وهذا هو غالبُ أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

---

(١) ★ وهذه المراتب أخذها المصنف من كتاب «الفروق» للقرافي.

(٢) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٨٤٦، ومسلم: ٢٣١، وأحمد: ١٧٠٦١، من حديث زيد بن خالد الجُهني ﷺ.

(٣) ★ وهذه المسألة امتداد لما قرره من قبل في إنكار تأثير الأسباب على المسببات، وهو مذهب الأشاعرة كما سبق وأن نبهنا على ذلك ص١٩١. أما أهل الحديث فإنهم يثبتون تأثير الأسباب في المسببات، والله هو خالق السبب والمسبب.

قال شيخ الإسلام: الحوادث تضاف إلى خالقها باعتبار، وإلى أسبابها باعتبار، فهي من الله مخلوقة له في غيره، كما أن جميع حركات المخلوقات وصفاتها منه، وهي من العبد صفة قائمة به، كما أن الحركة من المتحرك المتصف بها وإن كان جماداً، فكيف إذا كان حيواناً؟. وحينئذٍ فلا شركة بين الرب وبين العبد لاختلاف جهة الإضافة، كما أنَّا إذا قلنا: هذا الولد من هذه المرأة بمعنى أنها ولدته، ومن الله بمعنى أنه خلقه؛ لم يكن بينهما تناقض. وإذا قلنا: هذه الثمرة من هذه الشجرة، وهذا الزرع من هذه الأرض، بمعنى أنه حدث فيها، ومن الله بمعنى أنه خلقه منها، لم يكن بينهما تناقض. «منهاج السنة»: (٣/ ١٤٦).

والثالثة: أنْ يدخلَ في السبب على أنَّ المسبَّب من الله تعالى لأنه المسبِّب؛ فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقادُ أنه مسبَّبٌ عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سبباً؛ فإنه لو صحَّ كونه سبباً محقَّقاً لم يتخلف، كالأسباب العقلية، فلما لم يكن كذلك؛ تمحَّضَ جانبُ التسبيب الرباني بدليل السبب الأول، وهنا يقال لمن حكّمه[1]: فالسببُ الأول عن ماذا تُسبِّب؟ وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «**فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّل؟**»[2].

فإذا كانت الأسبابُ مع المسبَّبات داخلةٌ تحت قدرة الله؛ فالله هو المسبِّب لا هي؛ إذ ليس له شريك في مُلكه، وهذا كلُّه مبيَّن في علم الكلام، وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبَّب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أنَّ الله مسبِّبه، وذلك صحيح.

فصل: (مراتب ترك الالتفات إلى المسبب)

وترك الالتفات إلى المسبَّب له ثلاث مراتب:

إحداها: أنْ يدخلَ في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك، وهذا مبنيٌّ على أنَّ الأسباب والمسبَّبات موضوعة في هذه الدار ابتلاءً للعباد وامتحاناً لهم؛ فإنها طريقٌ إلى السعادة أو الشقاوة، وهي على ضربين:

أحدهما: ما وُضع لابتلاء العقول، وذلك العالم كلّه[3] من حيث هو منظورٌ فيه، وصنعةٌ يُستدلُّ بها على ما وراءها.

والثاني: ما وضع لابتلاء النفوس، وهو العالم كلّه أيضاً من حيث هو موصلٌ إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخَّر لهم ومنقاد لما يريدون فيه؛ لتظهر تصاريفُهم تحت حُكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها مَن سعد ويَشقَى بها من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتَّم الذي لا مردَّ له؛ فإنَّ الله غنيٌّ عن العالمين، ومنزَّه عن الافتقار في صنع ما يَصنع إلى الأسباب والوسائط، لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها[4].

---

(١) بأن اعتقد أنه إذا وُجد وُجد المسبَّب، وإذا فُقِد فُقِد المسبَّب.

(٢) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٥٧٧٠، ومسلم: ٥٧٨٨، وأحمد: ٧٦٢٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أي: جملةً وتفصيلاً، وكذا يقال فيما بعده، وإن كانت تصاريفُ كلِّ شخص لا تمسُّ جميع التفاصيل؛ إلا أنَّ الجزئيات مرتبة بالكلِّيات.

(٤) ★ يقرر المصنف في هذه الفقرة مسألة عدم إثبات الحكمة لأفعال الله، وفي المسألة ثلاثة أقوال، ذكرناها وذكرنا وجه الصواب فيها ص١١٤.

والأدلة على هذا المعنى كثيرة؛ كقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ[1] أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ[2] لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢]، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ - إلى قوله - ﴿وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، ﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

إلى غير ذلك من الآيات الدالَّة على أنَّ وضعَ الأسباب إنما هي للابتلاء، فإذا كانت كذلك؛ فالآخذ لها من هذه الجهة آخذٌ لها من حيث وُضعت مع التحقُّق بذلك فيها، وهذا صحيح، وصاحب هذا القصد متعبِّدٌ لله بما تسبَّب به منها؛ لأنه إذا تسبَّب بالإذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبَّباتها وإن انجرَّت معها؛ فهو كالمتسبِّب بسائر العبادات المحضة.

والثانية: **أنْ يدخل فيه بحكم قصد التجرُّد عن الالتفاف إلى الأسباب من حيث هي أمور مُحدَثة، فضلاً عن الالتفاف إلى المسبَّبات**؛ بناء على أنَّ تفريد المعبود بالعبادة أنْ لا يُشرك معه في قصده سواه[3]، واعتماداً على أنَّ التشريك خروجٌ عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنَّ بقاء الالتفات إلى ذلك كلِّه بقاءٌ مع المحْدَثات، وركون إلى الأغيار، وهو تدقيق في نفي الشِّركة، وهذا أيضاً في موضعه صحيح، ويشهد له من الشريعة ما دلَّ على نفي الشركة؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢ - ٣].

وسائر ما كان من هذا الباب، وكذلك دلائلُ طلب الصدق في التوجُّه لله رب العالمين، كل ذلك يُشعر بهذا المعنى المستنبَط، في خلوص التوجُّه وصدق العبودية؛ فصاحب هذه المرتبة متعبِّد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطّراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أنْ ينظر في مسبَّباتها؛ فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائلُ إلى مسبِّبها وواضعها، وسُلَّم إلى الترقِّي لمقام القرب منه؛ فهو إنما يَلحظ فيها المسبِّب خاصة.

---

(١) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره.

(٢) ما قبل هذه الآية يرجع إلى قوله: «لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر...» إلخ، والآية وما بعدها - عدا الآية الآخيرة - يرجع إلى قوله: «وليظهر مقتضى العلم السابق إلخ».

(٣) ★ في الأصل: معها في القصد سواها.

والثالثة: أنْ يدخلَ في السبب بحكم الإذن[1] الشرعي مجرَّداً عن النظر في غير ذلك، وإنما توجُّهه في القصد إلى السبب تلبيةً للأمر لتحقُّقه بمقام العبودية؛ لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به؛ لبَّاه من حيث قصدُ الآمر في ذلك السبب، ـ وقد تبيَّن له أنه مسبِّبه، وأنه أجْرى العادة به، ولو شاء لم يُجْرِها؛ كما أنه قد يخرقها إذا شاء ـ وعلى أنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجُّه به إليه؛ فدخل على ذلك كلّه، فصار هذا القصدُ شاملاً لجميع ما تقدم؛ لأنه توخَّى قصدَ الشارع من غير نظرٍ في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور، فحصل له كلُّ ما في ضمن ذلك التسبب مما عُلم ومما لم يُعلم، فهو طالبٌ للمسبَّب من طريق السبب، وعالم بأن الله هو المسبِّب وهو المبتلي به، ومتحقِّقٌ في صدق التوجُّه به إليه؛ فقصدُه مطلق وإنْ دخل فيه قصدُ المسبَّب، لكن ذلك كلَّه منزَّه عن الأغيار؛ مُصفّىً من الأكدار.

المسألة السابعة: (الدخول في الأسباب المنهي عنها وغير المنهي عنها)

الدخولُ في الأسباب لا يخلو أنْ يكون منهياً عنه أو لا.

فإن كان منهيّاً عنه فلا إشكالَ في طلب رَفع ذلك التسبُّب، سواء علينا أكان المتسبِّب قاصداً لوقوع المسبَّب أم لا؛ فإنه يتأتَّى منه الأمران؛ فقد يقصد بالقتل العُدوان إزهاقَ الروح فيقع، وقد يقصد بالغَصْب انتفاعَه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع، وقد لا يقع ألبتة، وقد يَعزُب عن نظره القصدُ إلى المسبَّب والالتفاتُ إليه، لعارض يطرأ، غير العارض المتقدم الذكر[2]؛ ولا اعتبار به.

وإن كان غير منهيٍّ عنه؛ فلا يُطلب رفع التسبُّب في المراتب المذكورة كلِّها.

---

(١) هو وقوله بعد «على أنه ابتلاء» إشارة للمعنى الأول في هذا الفصل، وقوله: «يقتضي صدق توجهه» هو المعنى الثاني في الفصل، وقوله: «وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به ولو شاء... إلخ» إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبَّب، وقد صرَّح بهذه المعاني بعد؛ فقال: «فهو طالب للمسبب... إلخ»؛ فقوله: «شاملاً لجميع ما تقدم»؛ أي: من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل، ويبقى الكلام معه في عدِّ هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبَّب؛ فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبَّب وعدم الالتفات إليه، معاً في حالة واحدة من شخص واحد.

(٢) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثّله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف، وأصل كلامه أنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب، قال: «غير العارض المتقدم الذكر»، وقوله: «ولا اعتبار به»؛ أي: بهذا العارض هنا؛ لأنه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفاً.

أما الأولى: فإذا فرضنا نفسَ التسبُّب مباحاً أو مطلوباً على الجملة؛ فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعلُ معصيةٌ قارنت ما هو مباحٌ أو مطلوب، فلا يبطله؛ إلَّا إنْ قيل: إن مثل هذه المقارنة مُفسدة، وإنَّ المقارِن للمعصية تُصيِّره منهيّاً عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالمُدية المغصوبة، وذلك مُبيَّن في الأصول.

وأما الثانية: فظاهر أنَّ التسبُّب صحيح؛ لأنَّ العاملَ فيها إذا اعتمد على جَرَيان العادات، وكان الغالبُ فيها وقوعَ المسبَّبات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبُّب كالإلقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو، وكذلك إذا بلغ اعتقاده مَبلَغ القطع العادي؛ فواجب عليه أنْ يتسبَّب، ولأجل هذا قالوا في المضطر: إنه إذا خاف الهَلَكة وَجَب عليه السؤالُ أو الاستقراضُ أو أكلُ الميتة ونحوها، ولا يجوز أنْ يترك نفسه حتى يموت، ولذلك قال مسروق: «ومن اضطُر إلى شيء مما حرَّم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات دخل النار»[١].

وأما الثالثة: فالتسبُّب أيضاً ظاهر؛ إلَّا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة[٢] صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هذا مما يُنظر فيه، وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدمَ التفرقة، وأحوال المتوكِّلين ممن دخل تحت ترجمة التصوُّف لا تقتضي ذلك، هذا وإن كان ظاهر كلام الغزالي[٣] تساوي المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء، على تفصيل له في ذلك.

فالذي يظهر في المسألة نظرٌ آخر، وذلك أنَّ هذه المرتبة تكون علمية، وتكون حالية، والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله، فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية[٤]؛ إذ كان واجباً على كلِّ مؤمن أنْ يعتقد أنَّ الأسباب غيرُ فاعلةٍ بأنفسها، وإنما الفاعلُ فيها مسبِّبُها سبحانه، لكن عادته في خَلقه جارية بمقتضى العوائد المطَّردة، وقد يخرِقها إذا شاء لمن شاء، فمِن حيث كانت عادةً؛ اقتضت الدخول في الأسباب ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسبِّبات؛ اقتضت أنَّ للفاعل أنْ يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلَّف أحدُ الطرفَين، فإن غلب الطرفُ الأول وهو العاديُّ؛ فهو ما تقدم[٥].

---

(١) ★ ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (١/ ٤٠٨)، وعزاه لوكيع وعبد بن حميد وأبي الشيخ.

(٢) لأن الفرقَ بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبَّب عند السبب؛ فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه.

(٣) ★ في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٢٦١ وما بعدها).

(٤) أي: فهي بمنزلتها، وتشترك معها في المآل، فحكمها حكمها.

(٥) أي: ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية إلى التحقُّق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية، يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها.

وإن غلب الثاني؛ فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة؛ فإنه إذا جاع مثلاً فأصابته مَخْمَصة؛ فسواء عليه أتسبَّب أم لا؛ إذ هو على بيِّنة أنَّ السبب كالمسبَّب بيد الله تعالى، فلم يغلب على ظنه - والحالُ هذه - أنَّ تركه للسبب إلقاءٌ باليد إلى التهلكة، بل عقدُه في كلتا الحالتين واحد؛ فلا يدخل تحت قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ فلا يجب عليه التسبُّب في رفع ذلك؛ لأنَّ علمه[1] بأنَّ السبب في يد المسبِّب أغناه عن تَطلُّب المسبَّب من جهته على التعيين، بل السبب وعدمه في ذلك سواء، فكما أنَّ أخْذَه للسبب لا يُعدُّ إلقاءً باليد إذا كان اعتماده على المسبِّب، كذلك في الترك[2].

ولو فُرض أنَّ آخذَ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبِّب؛ لكان إلقاءً باليد إلى التهلكة؛ لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يُعتمد عليه، وإنما يُعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً، فكذلك إذا ترك السبب لا لشيء[3]؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عَقد الإيمان وحقائق الإيقان.

وكلُّ أحد فقيهُ نفسه، وقد مرَّ الدليل على ذلك[4]، وقد قال في الحديث: «**جَفَّ القلمُ بما هو كائنٌ، فلو اجتمَعَ الخلقُ على أنْ يُعطُوكَ شيئاً لم يَكتُبْه الله لك؛ لم يَقْدِرُوا عليه وعلى أن يَمنعُوكَ شيئاً كتبه اللهُ لك، لم يقدروا عليه**»[5]، وحكى عياض[6] عن الحسن بن نصر السوسي - من فقهاء المالكية - أن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أبت، اشترِ طعاماً؛ فإني أرى السعر قد غَلا، فأمرَ ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لستَ من المتوكلين على الله، وأنت قليلُ اليقين؛ كأنَّ القمحَ إذا كان عند أبيك يُنجيك من قضاء الله عليك! من توكَّل على الله كفاه الله.

---

(١) أي: الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية.

(٢) ★ مضمون كلام المصنف إسقاط الأسباب نظراً إلى القدر، قال شيخ الإسلام: ولا ريب أن هذا الأصل الفاسد مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف وأئمة الدين، ومخالف لصريح المعقول، ومخالف للحس والمشاهدة، إلى أن قال: وهو مسبب الأسباب وخالق كل شيء بسبب منه، لكن الأسباب قال فيها أبو حامد وأبو الفرج وابن الجوزي وغيرهما: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع. اهـ. «منهاج السنة»: (٥/ ٣٦٢).

(٣) أي: لا لسبب آخر.

(٤) في المسألة الخامسة.

(٥) ★ أخرجه الترمذي: ٢٥١٦، وأحمد: ٢٦٦٩، بنحوه، وإسناده قوي، وأخرجه بهذا اللفظ الطبراني في «الكبير»: ١١٥٦٠، والبيهقي في «الشعب»: ١٠٧٤، كلهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) ★ في «ترتيب المدارك»: (١/ ٣٨٣).

ونظير مسألتنا في الفقه، الغازي إذا حَمَل وحده على جيش الكفار؛ فالفقهاء يُفرِّقون بين أنْ يغلب على ظنّه السلامة أو الهَلَكة أو يقطع بإحداهما؛ فالذي اعتقد السلامةَ جائز له ما فعل، والذي اعتقد الهَلَكة من غير نفع، يُمنع من ذلك، ويستدلُّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وكذلك داخلُ المفازة بزاد أو بغير زاد؛ إذا غلب على ظنّه السلامةُ فيها جاز له الإقدام، وإنْ غلب على ظنّه الهلكة لم يجز.

وكذلك راكب البحر[١]، وعلى هذا يُباح له التيمُّم مع وجود الماء في رَحْله أو يمنع، وكذلك إذا غلب على ظنّه الوصول إلى الماء في الوقت[٢] أمر بالتأخير ولا يتيمم، وإن غلب على ظنه أن لا ماء تيمم.

وإذا غلب على ظنِّ المريض زيادةُ المرض أو تأخُّر البُرْء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر... إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غَلَبات الظنون، وإنْ كانت مُوجباتُ الظنون تختلف؛ فذلك غيرُ قادح في هذا الأصل، فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة.

فمن تحقَّق بأنَّ الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق؛ صحَّ أنْ يقال: إنه لا يجب عليه التسبُّب فيه، ولذلك تجد أصحابَ الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويُلقُون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تَهلُكة، فلا يكون كذلك؛ بناءً على أنَّ ما هم فيه من مواطن الغَرَر وأسباب الهَلَكة، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة[٣].

وقد حكى عياض[٤] عن أبي العباس الإبياني: «أنه دخل عليه عطية الجزري العابد؛ فقال له: أتيتك زائراً وموِّدعاً إلى مكة، فقال له أبو العباس: لا تُخلْنا من بركة دعائك، وبكى؛ وليس مع عطية ركوةٌ ولا مِزْوَدٌ، فخرج مع أصحابه، ثم أتاه بأثر ذلك رجل؛ فقال له: أصلحك الله! عندي خمسون مثقالاً ولي بغل، فهل ترى لي الخروج إلى مكة؟ فقال له: لا تعجل حتى توفّر

---

(١) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها، وإلا؛ مُنع من ركوبها.

(٢) ينظر في هذا.

(٣) ★ تقدم التنبيه على نحو كلام المصنف هنا، حول إسقاط الأسباب نظراً إلى القدر، وكلام شيخ الإسلام حول هذه المسألة في الصفحة السابقة.

(٤) ★ في «ترتيب المدارك»: (١/ ٣٧٧).

هذه الدنانير، قال الراوي: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما، فقال أبو العباس: عطية جاءني مودِّعاً غير مستشير، وقد وَثِق بالله، وجاءني هذا يستشيرني ويذكر ما عنده؛ فعلمتُ ضعف نيته، فأمرته بما رأيتم».

فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها، وسَلَّم لقويّ اليقين في طَرْح الأسباب؛ بناء ـ والله أعلم ـ على القاعدة المتقدِّمة في الاعتقادات وغَلَبات الظنون في السلامة والهَلَكة، وهي مظانُّ النظر الفقهي، ولذلك يختلف الحُكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم.

فإن قيل: فصاحب هذه المرتبة أيّ الأمرين أفضل له؛ الدخول في السبب أم تركه؟

فالجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنَّ الأسباب في حقِّه لا بدَّ منها، كما أنها كذلك في حقِّ غيره؛ فإنَّ خوارقَ العادات وإنْ قامت له مقام الأسباب في حقِّه، فهي في أنفسها أسباب؛ لكنها أسبابٌ غريبة، والتسبُّبُ غيرُ مُنحصرٍ في الأسباب المشهورة؛ فالخارج مثلاً للحجِّ بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب، إمَّا مِن نبات الأرض، وإمَّا مِن جهة مَن يَلقى من الناس في البادية وفي الصحراء، وإمَّا مِن حيوان الصحراء، أو مِن غير ذلك، ولو أنْ ينزل عليه من السماء، أو يُخرجه من الأرض بخوارق العادات أسبابٌ جارية يعرفها أربابُها المخصوصون بها؛ فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب، ومنها الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ الآية [طه: ١٣]. وروي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمُرُ أهلَه بالصَّلاة إذا لم يجدُوا قُوتاً»[(١)] وإذا كان كذلك فالسؤالُ غيرُ وارِدٍ.

والثاني ـ على تسليم وروده ـ: إنَّ أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم يُعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستَيْقنوها حالاً وعِلماً، ولكنه عليه السلام نَدَبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هذه الحالة؛ فدلَّ ذلك على أنَّ الأفضل ما دلَّهم عليه، ولأنَّ هذه الحالة لا يُعتدُّ بها مقاماً يقام فيه، ألاَ ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «**قَيِّدْها وتَوكَّل**»[(٢)].

---

(١) ★ أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٨٨٦، وأبو نُعيم في «الحلية»: (٨/ ١٧٦)، والبيهقي في «الشعب»: ٣١٨٠، بنحوه. قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٧/ ١٦٦): رجاله ثقات، وقال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٤/ ١٢٣)، محمد بن حمزة إنما ذكروا له روايته عن أبيه عن جده، فيبعد سماعه من جد أبيه.

(٢) ★ أخرجه ابن حبان: ٧٣١، والحاكم في «المستدرك»: (٣/ ٦٢٣)، والبيهقي في «الشعب»: ١٢٠٩، من حديث عمرو بن أمية الضمري، وهو حسن.

وأيضاً؛ فأصحاب هذه الحالة هم أهلُ خَوارق العادات، ولم يتركوا معها التسبُّب تأدُّباً بآداب رسول الله ﷺ، وكانوا أهلَ علم، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما المرتبة الرابعة: وهي مرتبة الابتلاء؛ فالتسبُّب فيها أيضاً ظاهر، فإنَّ الأسبابَ قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العاديّة، فكما أنَّ الأسبابَ العبادية لا يصحُّ فيها الترك اعتماداً على الذي سبَّبها من حيث كانت مصروفةً إليه، كذلك الأسباب العاديّة.

ومن هنا[1] لمّا قال عليه السلام: «ما مِنكم مِن نفسٍ مَنفُوسةٍ إلَّا وقد عُلِمَ منزلُها من الجنة والنار» قالوا: يا رسولَ الله فلِمَ نعمَلُ؟ أفلا نَتَّكِل؟ قال: «لا، اعْمَلُوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له» ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥] إلى آخرها[2]، فكذلك العاديّات؛ لأنها عبادات، فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة. ونظرُ صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثلُ نظره في العبادات؛ يعتبر فيها مجرَّد الأسباب ويدع المسبَّبات لمسبِّبها.

وأما المرتبة الخامسة: فالتسبُّب فيها صحيحٌ أيضاً؛ لأنَّ صاحبَها وإنْ لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبَّب من باب أَحْرى، فلا بدَّ منه جهة ما هو راقٍ به وملاحظٌ للمسبَّب من جهته، بدليل الأسباب العبادية، ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سُلَّماً إلى المتعبَّد إليه بها؛ فلا فارقَ بين العاديات والعباديات؛ إلّا أنَّ صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة، فربما رَمَى من الأسباب بما ليس بضروريٍّ، واقتصر على ما هو ضروري، وضيَّق على نفسه المجالَ فيها، فراراً من تكاثرها على قلبه، حتى يصحَّ له اتحادُ الوجهة، وإذا كانت الأسبابُ موصِّلة إلى المطلوب، فلا شكَّ في أخذها في هذه المرتبة؛ إذ مِن جهتها يصحُّ المطلوب.

وأما السادسة: فلمّا كانت جامعة لأشتات ما ذُكر قبلها، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها؛ غير أنَّ ذلك فيها مُعتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر، لا من جهة أمرٍ آخر؛ فسواءٌ عليه أكان التكليفُ ظاهرَ المصلحة أم غيرَ ظاهرها، كلُّ ذلك تحت قصدِ العبد امتثالَ أمر الله، فإنْ كان المكلَّف به مما يرتبط به بعضُ الوجود أو جميعه، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له، والله أعلم.

---

(١) ★ في الأصل: وهاهنا.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٦٠٥، بنحوه، ومسلم: ٦٧٣٣ وأحمد: ٦٢١، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ. وليس فيه لفظة «منفوسة»، وهي عند البخاري: ٤٩٤٨، ومسلم: ٦٧٣١، وأحمد: ١٠٦٧، من حديث علي بن أبي طالب أيضاً، لكن بسياق آخر.

المسألة الثامنة: (إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب)

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، قُصِدَ ذلك المسبَّب أوْ لا؛ لأنه لمَّا جعل مسبَّباً عنه في مجرى العادات؛ عُدَّ كأنه فاعل له مباشرة، ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أُجري فيها نسبة المسبَّبات إلى أسبابها، كنسبة الشِّبَع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السَّقمونيا[1]، وسائر المسبَّبات إلى أسبابها؛ فكذلك الأفعالُ التي تتسبب عن كَسْبِنا، منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا، وإذا[2] كان هذا معهوداً معلوماً؛ جرى عُرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبَّباتها على ذلك الوِزَان.

وأدلَّته في الشرع كثيرة بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ - إلى قوله - ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3] [المائدة: ٣٢].

وفي الحديث: «ما مِن نَفسٍ تُقتلُ ظُلماً إلَّا كان على ابنِ آدمَ الأوَّل كِفْلٌ منها؛ لأنه أوَّلُ مَن سَنَّ القَتل»[4]، وفيه: «مَن سَنَّ سُنةً حَسَنةً كان له أجرُها وأجرُ مَن عَمِل بها»[5]، وكذلك: «مَن سَنَّ سُنَّةً سيئةً».

وفيه[6]: «إنَّ الولدَ لوالديه سِترٌ من النار»[7]، «وإنَّ مَن غرَسَ غَرْساً كان ما أُكلَ منه له صدقةً، وما سُرِقَ منه له صَدقةٌ، وما أَكلَ السَّبُعُ فهو له صدقةٌ، وما أكلت الطيرُ فهو له صدقةٌ، ولا يَرْزَؤه أحَدٌ إلَّا كان له صَدَقةٌ»[8]، وكذلك الزرع، والعالم يبثُّ العلم؛ فيكون له أجرُ كلِّ من انتفع به، ومن

---

(١) السَّقَمُونْيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيل لدوده.

(٢) ★ في (د): إذ.

(٣) هذا مبني على أنّ المراد بالقتل والإحياء المسبَّب، وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة؛ فيكون فيه نسبة المسبَّب وهو الحياة والموت إلى المتسبب، وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبّباً، ويمكن إرادته هنا؛ فلا يكون فيه دليل.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٣٥، ومسلم: ٤٣٧٩، وأحمد: ٣٦٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩١٥٦، من حديث جرير البجلي ﷺ.

(٦) من هنا إلى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب إلى المتسبب، وهو يدل على مدعاه.

(٧) ★ لم أجده بهذا اللفظ، وأخرج أحمد في «مسنده»: ١٩٤٣٩، بنحوه، من حديث عمرو بن عبسة السلمي ضمن حديث طويل، وهو صحيح.

(٨) ★ أخرجه مسلم: ٣٩٦٨، من حديث جابر ﷺ، وأخرجه البخاري: ٢٣٢٠، ومسلم: ٣٩٧٣، وأحمد: ١٢٤٩٥، بنحوه، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

ذلك ما لا يُحصى، مع أنَّ المسبَّبات التي حصل بها النفعُ أو الضرُّ ليست مِن فعل المتسبِّب[1].

فإذا كان كذلك؛ فالداخلُ في السبب إنما يدخل فيه مُقتضياً لمسبَّبه؛ لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإنْ كان غيرَ محيطٍ بجميع التفاصيل، وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل، وذلك أنَّ ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبَّب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد، ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما، فإنَّ الأمر قد تضمَّن أنَّ في إيقاع المأمور به مصلحةً عَلِمها الله، ولأجلها أمر به، والنهي كذلك[2] تضمَّن أنَّ في إيقاع المنهيِّ عنه مفسدةً عَلمها الله، ولأجلها نهى عنه؛ فالفاعل ملتزم لجميع ما يُنتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإنْ جهل تفاصيل ذلك.

فإن قيل: أيُثاب أو يُعاقبُ على ما لم يفعل؟

فالجواب: أنَّ الثواب والعقاب إنما ترتَّب على ما فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل؛ لكن الفعل يُعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد، وقد بيَّن الشرعُ ذلك، وميَّز بين ما يَعظُم من الأفعال مصلحتُه فجعله ركناً، أو مفسدتُه فجعله كبيرةً، وبيَّن ما ليس كذلك؛ فسماه في المصالح إحساناً، وفي المفاسد صغيرة، وبهذه الطريقة يتميَّز ما هو من أركان الدِّين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله، ويُعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر، فما عظَّمه الشرعُ في المأمورات فهو من أصول الدِّين، وما جعله دون ذلك فمِن فروعه وتكميلاته، وما عظَّم أمرَه في المنهيَّات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة.

المسألة التاسعة: (الأمور التي تنبني على اعتبار السبب وحده وصرف النظر عن المسبب)

ما ذُكر في هذه المسائل من أنَّ المسبَّبات غيرُ مقدرة للمكلَّف، وأنَّ السبب هو المكلَّف به، إذا اعتُبر ينبني عليه أمور:

أحدها: أنَّ متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه[3] وانتفاء موانعه، ثم قَصد أنْ لا يقع مسبَّبه فقد قَصد محالاً، وتكلَّف رفعَ ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يُجعل له منعه.

---

(١) ★ يرى المصنف أن المسببات من فعل الله تعالى، ولا كسب للمكلف فيها، ولا قدرة له عليها. وقد مر معنا التنبيه على مثل هذا الكلام في عديد من الفقرات، وذكرنا وجه الصواب في المسألة. انظر: ص١٩١.

(٢) ★ في (د): قد.

(٣) وضع الأصل أول الأمر على أنه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع... إلخ، وفي تمثيلاته أيضاً في =

فمن عقد نكاحاً على ما وُضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصَدَ أنْ لا يستبيح بذلك العقد ما عَقد عليه؛ فقد وقع قصده عَبثاً، ووقع المسبَّب الذي أوقع سببه.

وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عِتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أنْ لا يكون مقتضى ذلك؛ فهو قصدٌ باطل، ومثله في العبادات إذا صلَّى أو صام أو حجَّ كما أُمر، ثم قصد في نفسه أنَّ ما أوقع من العبادة لا يصحُّ له، أو لا ينعقد قُربة، وما أشبه ذلك فهو لغو.

وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة، وفيه جاء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ الآية [المائدة: ٨٧][(١)].

ومن هنا كان تحريم ما أحلَّ الله عبثاً؛ من المأكول، والمشروب، والملبوس، والنكاح، وهو غيرُ ناكح في الحال ولا قاصدٍ للتعليق في خاصٍّ[(٢)] ـ بخلاف العامّ ـ، وما أشبه ذلك؛ فجميع ذلك لغو؛ لأن ما تولَّى الله حِلِّيته بغير سبب من المكلَّف ظاهرٍ مثلُ ما تعاطى المكلَّف السبب فيه، ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنَّما الوَلاءُ[(٣)] لمن أعتَقَ**»[(٤)]، وقوله: «**مَنِ اشتَرَطَ شَرْطاً ليس في كتابِ الله فهو باطِلٌ، وإنْ كان مِئةَ شَرْطٍ**»[(٥)] الحديث.

وأيضاً؛ فإنَّ الشارع قاصدٌ لوقوع المسبَّبات عن أسبابها كما تقدم، فقصدُ هذا القاصد مناقضٌ لقصد الشارع، وكلُّ قصدٍ ناقضَ قصدَ الشارع فباطل؛ فهذا القصد باطل، والمسألة واضحة.

= العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية؛ فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً، إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق؛ وقاصداً به مقتضاه في الشرع، إنَّ كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح، وإن كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بدَّ من قصد المعنى؛ فالفقه عند المالكية غير ذلك، بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق، ولم يكن له رفعه.

(١) فقوله: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ إلخ بعد ذكر التحريم يفيد أنَّ التحريم السابق المنهي عنه لغو؛ كأنه قال: وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموه.

(٢) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي؛ فالتعليق عنده كله لغو.

(٣) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبَّباً عن عتقه؛ فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء، فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلَّف رفع ما ليس له رفعه، وهو دليل على أصل المسألة، وإن كان في موضوعٍ خاصٍّ بالولاء.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٧٥٤، ومسلم: ٢٤٨٦، وأحمد: ٢٥٣٦٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٢١٦٨، ومسلم: ٣٧٧٩، وأحمد: ٢٥٧٨٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

فإن قيل: هذا مُشكل من وجهين:

أحدهما: أنَّ اختيار المكلَّف وقصده شرطٌ في وضع الأسباب[١]، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبَّباتها؛ كان معنى ذلك أنَّ الأسبابَ لم يتعاطها المكلَّف على كمالها، بل مفقودة الشرط وهو الاختيار، فلم تصحّ من جهة فَقْد الشرط؛ فيلزم أنْ تكون المسبَّبات الناشئة عن الأسباب غير واقعة لفَقْد الاختيار.

والثاني: أنَّ القصدَ المناقضَ لقصد الشارع مُبطِل للعمل، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب، وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أنْ لا تكون مبيحة، مُناقَضَةٌ لقصد الشارع ظاهرة؛ من حيث كان قصد الشارع التحليل بوساطة هذه الأسباب؛ فيكون إذاً تعاطي هذه الأسباب باطلاً وممنوعاً؛ كالمصلِّي قاصداً بصلاته ما لا تُجزئه لأجله، والمتطهِّر يقصد أنْ لا يكون مُستبيحاً للصلاة، وما أشبه ذلك؛ فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمعٌ بين المتنافيين، وهو باطل.

فالجواب عن الأول: أنَّ الفرض إنما هو في وضع[٢] الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً، لكن مع عدم اختياره للمسبَّب، وليس الكلام في وضعها[٢] بغير اختيار، والجمع بينهما ممكن عقلاً؛ لأنَّ أحدهما سابقٌ على الآخر فلا يتنافيان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكَره خَلْقَ الولد، أو اختار وضع البَذْر في الأرض وكَره نباته، أو رمى بسهم صوَّبه على رجل ثم كَره أنْ يُصيبه، وما أشبه ذلك، فكما يمكن اجتماعها[٣] في العاديات فكذلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني: إنَّ فاعل السبب في مسألتنا قاصدٌ أنْ يكون ما وضعه الشارع مُنتجاً غيرَ مُنتج، وما وضعه سبباً فَعَله هنا على أنْ يكون سبباً لا يكون له مسبَّب، وهذا ليس له؛ فقصده فيه عَبَث، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإنَّ فاعل السبب فيه قاصدٌ لجعله سبباً لمسبَّب لم يجعله الشارع مسبَّباً له، كنكاح المحلِّل عند القائل بمنعه؛ فإنه قاصدٌ بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبَّب، فقارَن هذا القصدُ العقدَ فلم يكن سبباً شرعياً؛ فلم يكن محلِّلاً لا للنكاح ولا للمحلَّل له لأنه باطل.

وحاصل الأمر: أنَّ أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب[٤]، والآخر أخذه على أنه

---

(١) فإنَّ الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغواً، كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام.

(٢) ★ في (د): موقع، موقعها.

(٣) أي: اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبَّب، وقوله: «العاديات»؛ أي: الأمثلة الثلاثة.

(٤) أي: مع أنه ليس بسبب، أي: قصد به ما لم يجعل سبباً له، والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسبَّبه وطلب رفع الواقع كما يقولون.

سبب لا يُنتج؛ فالأول لا ينتج له شيئاً، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه، فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولكن زعم أنه لا يقع مسبَّبه، وهذا كذبٌ أو طمعٌ في غير مَطمع، والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع؛ فاعرف الفرق بينهما؛ فهو دقيق.

ويوضحه[١] أنَّ القصد في أحدهما مقارِنٌ للعمل فيؤثِّر فيه، والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثِّر فيه.

فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحُكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفضٌ لكونه سبباً شرعياً؛ فالطهارة مثلاً سببٌ في رفع الحَدَث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحَدَث؛ فهو معنى رَفْضِ النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أنَّ ذلك كلَّه إبطالٌ لأنفُس الأسباب[٢] لا إبطالُ المسبَّبات.

فالجواب: أنَّ الأمر ليس كذلك، وإنما يصحُّ الرفضُ في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امتثالَ الأمر، ثم أتَمَّها على غير ذلك، بل بنيةٍ أخرى ليست بعبادته التي شرَع فيها؛ كالمتطهِّر ينوي رَفْعَ الحدَث، ثم يَنسخ تلك النية بنية التبرُّد أو التنظُّف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمَّت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أنْ لا تكون عبادة ولا يترتَّبَ عليها حُكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثَّر فيها، بل هي على حُكمها لو لم يكن ذلك القصد، فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يُعارض ذلك كلامَ من تكلَّم في الرَّفض، وقال إنه يؤثِّر ولم يفصِّل[٣] القولَ في ذلك؛ فإنَّ كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غيرُ خارج عن هذا الأصل، من جهة أنَّ الطهارة هنا لها وجهان في النظر: فمن نظر[٤] إلى فعلها على ما ينبغي، قال: إنَّ استباحة الصلاة بها لازمٌ ومسبَّب عن ذلك الفعل؛ فلا يصحُّ رفعه إلَّا بناقض طارىء، ومن نظر إلى أنَّ حُكمها ـ

---

(١) أي: يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم.

(٢) أي: فيعود الإشكال الأول.

(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له.

(٤) مآل الفرق بين النظرين أنَّ من اعتبر الوضوء عبادةً تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها؛ قال: لا يؤثر الرفض بعدما تمت، ومن نظر إلى أنَّ الوضوء شرط من صحة الصلاة وكأنه جُزء منها؛ لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة، فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه؛ فيؤثر فيه.

أعني: حكم استباحة الصلاة مستصحبٌ إلى أنْ يُصلي، وذلك أمر مستقبل - فيشترط فيه استصحاب النية الأُولى المقارنة للطهارة، وهي بالنية المنافية منسوخة؛ فلا يصحُّ استباحة الصلاة الآتية بها؛ لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل، ولو قارن الفعل لأثَّر؛ فكذلك هنا، فلو رفض نية الطهارة بعدما أدّى بها الصلاة وتمَّ حُكمُها؛ لم يصحّ أنْ يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة، فكذلك من صلَّى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على ما أُمر به، فإن قال به أحدٌ في مثل هذا[1]؛ فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال، والله أعلم وبه التوفيق.

هذا حُكم الأسباب إذا فُعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها.

وأما إذا لم تُفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استُكمِلت شرائطها ولم تَنتفِ موانعها؛ فلا تقع مسبَّباتها شاء المكلَّف أو أبى؛ لأن المسبَّبات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره.

وأيضاً؛ فإنَّ الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلَّا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر؛ لم يستكمل السببُ أنْ يكون سبباً شرعياً، سواء علينا أقلنا إنَّ الشروط وانتفاء الموانع أجزاءُ أسباب أم لا؛ فالثمرة واحدة.

وأيضاً؛ لو اقتضت الأسبابُ مسبَّباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلَّف، أو ارتفعت اقتضاءاتُها وهي تامة؛ لم يكن لما وَضَع الشارعُ منها فائدة، ولكان وضعه لها عَبثاً؛ لأنَّ معنى كونها أسباباً شرعية هو أنْ تقع مسبَّباتها شرعاً؛ ومعنى كونها غير أسبابٍ شرعاً أنْ لا تقع مسبَّباتها شرعاً، فإذا كان اختيار المكلَّف يقلبُ حقائقها شرعاً، لم يكن لها وضعٌ معلوم في الشرع، وقد فرضناها موضوعة في الشرع على وضعٍ معلوم، هذا خُلْف محال؛ فما يؤدِّي إليه مثله، وبه يصحُّ أنَّ اختيارات المكلَّف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية.

فإن قيل: كيف هذا مع القول بأنَّ النهي لا يدلُّ على الفساد، أو بأنه يدلُّ على الصحة، أو بأنه يُفرِّق بين ما يدلُّ على النهي لذاته أو لوصفه؟ فإنَّ هذه المذاهب تدلُّ على أنَّ التسبُّب المنهي عنه - وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه - يفيد حصول المسبَّب، وفي مذهب مالك[2] ما يدلُّ على ذلك؛ فإنَّ البيوعَ الفاسدةَ عنده تُفيد من أوَّلها شُبهة مِلْكٍ عند قَبض المَبيع،

---

(١) أي: فإن قال: إنَّ الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به؛ فيكون مخالفاً للقاعدة.

(٢) أي: وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحدِّ، وفي ثبوت النَّسَب في نكاح المحارم. فقالوا: إنَّ هذا ليس حكم العقد، وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبهة بصورة العقد، ولم يقل به الأئمة الثلاثة، بل أوجبوا الحدَّ وعدم ثبوت النسب.

وأيضاً؛ فتُفيدُ المِلْكَ بحوالة الأسواق وغيرِ ذلك من الأمور التي لا تُفيت العين، وكذلك الغَصْب ونحوه يُفيدُ عنده المِلْكَ وإنْ لم تَفُتْ عينُ المغصوب في مسائل، والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله؛ فيظهر أنَّ السببَ المنهيَّ عنه يحصل به المسبَّب، إلَّا على القول بأن النهي يدلُّ على الفساد مطلقاً.

فالجواب: أنَّ القاعدةَ عامةٌ وإفادة المِلْكِ في هذه الأشياء إنما هو لأمور أُخَر خارجة عن نفس العَقْد الأوّل. وبيان ذلك لا يسع هاهنا، وإنما يُذكرُ فيما بعد هذا إن شاء الله.

فصل: (صرف النظر عن المسبب أقرب إلى الإخلاص والتوكل)

ومن الأمور التي تنبني على ما تقدَّم؛ أنَّ الفاعلَ للسبب عالماً بأنَّ المسبَّبَ ليس إليه، إذا وَكَله إلى فاعله وصرف نظره عنه؛ كان أقربَ إلى الإخلاص، والتفويض والتوكُّل على الله تعالى، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة، والشُّكر، وغير ذلك من المقامات السَّنِية، والأحوال المَرْضية، ويتبيَّن ذلك بذكر البعض؛ على أنه ظاهر.

أما الإخلاص: فلأنَّ المكلَّف ـ إذا لبَّى الأمرَ والنهيَ في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي ـ خارجٌ عن حظوظه، قائمٌ بحقوق ربِّه، واقفٌ موقف العبودية؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المسبَّب وراعاه؛ فإنه عند الالتفات إليه متوجِّهٌ شطرَه، فصار توجُّهه إلى ربِّه بالسبب، بواسطة التوجُّه إلى المسبَّب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص.

وأما التفويض: فلأنه إذا علم أنَّ المسبِّب ليس بداخل تحت ما كُلِّف به، ولا هو من نَمَط مقدوراته؛ كان راجعاً بقلبه إلى مَن إليه ذلك، وهو الله سبحانه؛ فصار متوكِّلاً ومفوِّضاً، هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية، ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً[1]، فإن كان ممن[2] يلتفتُ إلى المسبَّب بالدخول في السبب؛ صار مترقباً له ناظراً إلى ما

(١) أي: جامعاً بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبَّب دائماً؛ فإنه يغلب عليه جانب الرجاء، ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الأعمال التكليفية.

(٢) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفى أنَّ قوله: «فإن كان» مقابل لقوله: «إذا علم أن المسبب... إلخ»؛ فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي، كما هو شامل لهما في الفصل التالي؛ فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هذا، على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الإعراض عن تكميل السبب، بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبَّب، ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبَّب.

يَؤول إليه تسببه، وربما كان ذلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالاً لما يُنتجه، فيصير توجُّهه إلى ما ليس له، وقد ترك التوجُّه إلى ما طُلب بالتوجُّه إليه، وهنا تقع حكايةُ مَن سمع أنَّ «مَنْ أخْلَصَ لله أربعينَ صباحاً ظهرَتْ ينابيعُ الحكمةِ مِنْ قَلْبِه على لِسَانِه»[1]، فأخذ ـ بزعمه ـ في الإخلاص لينال الحكمة، فتمَّ الأمدُ ولم تأته الحكمة، فسأل عن ذلك؛ فقيل له: إنما أخلصتَ للحكمة ولم تُخلص لله، وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسبَّبات في الأسباب، ربما غَطَّت ملاحظاتُها فحالت بين المتسبِّب وبين مراعاة الأسباب، وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مُغتراً بعلمه، إلى غير ذلك.

وأما الصبر والشكر: فلأنه إذا كان ملتفتاً إلى أمر الآمر وحده، متيقِّناً[2] أنَّ بيده ملاك المسبَّبات وأسبابها، وأنه عبدٌ المأمور؛ وقف مع أمر الآمر، ولم يكن له عن ذلك مَحيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبر على ذلك؛ لأنه تحت حدِّ المراقبة، وممن عبَدَ الله كأنه يراه، فإذا وقع المسبَّب كان مِن أَشْكَر الشاكرين؛ إذ لم يرَ لتسبُّبه في ذلك المسبَّب وِرْداً ولا صَدَراً[3]، ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضرّاً؛ وإنْ كان علامةً وسبباً عادياً؛ فهو سبب بالتسبُّب، ومعتبر في عاديّ الترتيب، ولو كان ملتفتاً إلى المسبَّب؛ فالسبب قد يُنتج وقد يُعقم، فإذا أَنتَج فرح، وإذا لم يُنتج؛ لم يرضَ بقَسَم الله ولا بقضائه، وعدَّ السبب كَلَا شيء، وربما مَلَّه فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه، وهذا يشبه من يعبد الله على حَرْفٍ، وهو خلاف عادة من دخل تحت رِقِّ العبودية، ومَن تأمَّل سائر المقامات السَّنية وجدها في ترك الالتفات إلى المسبَّبات، وربما كان هذا أعظمَ نفعاً في أصحاب الكرامات والخوارق.

فصل: (صرف النظر عن المسبب أدعى للعناية بالسبب)

ومنها: أنَّ تارك النظر في المسبَّب بناء على أنَّ أمره لله، إنما همُّه السبب الذي دخل فيه؛

---

(١) ★ صرح المصنف في (١/ ٦٦٦) بأنه حديث، وهو كذلك. أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ١٨٩)، من طريق مكحول عن أبي أيوب مرفوعاً، ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات»: (٣/ ١٤٤).
وأخرجه ابن المبارك في «الزهد»: ١٠١٤، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٧/ ٨٠)، وأبو نعيم في «الحلية»: (١٠/ ٧٠)، عن مكحول مرسلاً. وحكم عليه بالضعف السيوطي في «اللآلئ المصنوعة»: (٢/ ٢٧٧)، والسخاوي في «المقاصد الحسنة»: ص٦٢٠، والألباني في «السلسلة الضعيفة»: ٣٨.

(٢) ★ في الأصل: يقيناً.

(٣) ★ الورد والصَدَر: من أورد الماشية الماء وأصدرها عنه.

فهو على بالٍ منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأنَّ غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبَّب من السبب؛ لكان مَظِنَّةً لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبُّد فيه؛ فربما أدَّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر، وربما شَعر به ولم يُفكِّر فيما عليه فيه، ومن هنا تَنجَرُّ مفاسدُ كثيرةٌ، وهو أصل الغشِّ في الأعمال العادية، نَعَم والعبادية؛ بل هو أصلٌ في الخصال المهلكة.

أما في العاديات؛ فظاهر، فإنه لا يغشُّ إلَّا استعجالاً للرِّبح الذي يأمله في تجارته، أو للنّفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبه ذلك.

وأما في العبادات؛ فإنَّ مِن شأن مَن أحبه اللهُ تعالى أنْ يُوضع له القَبول في الأرض، بعد ما يحبُّه أهلُ السماء؛ فالتقرُّبُ بالنوافل سببٌ للمحبة مِن الله تعالى، ثم من الملائكة، ثم لوَضَع[1] القَبول في الأرض؛ فربما التفتَ العابدُ لهذا المسبَّب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلبُ ما ليس له؛ فيُظهر ذلك السبب، وهو الرِّياء، وهكذا في سائر المهلكات، وكفى بذلك فساداً.

فصل: (تارك النظر في المسبب مستريح النفس)

ومنها: إنَّ صاحبَ هذه الحالة مستريحُ النفس، ساكنُ البال، مجتمعُ الشَّمل، فارغُ القلب من تعب الدنيا، متوحِّدُ الوجهة؛ فهو بذلك طيِّبُ المَحيا، مُجازى في الآخرة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ الآية [النحل: ٩٧][2].

ورُوي عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة: «هي المعرفة بالله؛ وصِدق المقام مع الله، وصِدق الوقوف على أمر الله»[3]، وقال ابنُ عطاء: «العيش مع الله، والإعراض عما سوى الله».

وأيضاً ففيه كفايةُ جميع الهموم بجعل همِّه همّاً واحداً؛ بخلاف مَن كان ناظراً إلى المسبَّب بالسبب؛ فإنه ناظرٌ إلى كلِّ مسبَّب في كلِّ سبب يتناوله، وذلك مُكثرٌ ومشتِّتٌ.

وأيضاً؛ ففي النظر إلى كون السبب مُنتجاً أو غير منتج تفرُّقُ بال، وإذا أنتج؛ فليس على

---

(١) ★ في (د): يوضَع.

(٢) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة، أما بقية الآية؛ فراجع إلى قوله: «مجازى في الآخرة»، ولا يتعلق به غرضه هنا.

(٣) ★ ذكره عنه القرطبي في «التفسير»: (١٠/ ١٧٤).

وجهٍ واحد؛ فصاحبه متبدِّدُ الحال، مشغول القلب في أنْ لو كان المسبَّب أصلح مما كان؛ فتراه يعودُ تارةً باللَّوم على السبب، وتارة بعدم الرِّضى بالمسبَّب، وتارة على غير هذه الوجوه، وإلى هذا النحو يُشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تَسُبُّوا الدَّهرَ**[١] **فإنَّ الله هو الدَّهرُ**»[٢]، وأمثاله.

وأما المشتغل بالسبب مُعرضاً عن النظر في غيره؛ فمشتغل بأمرٍ واحد، وهو التعبُّد بالسبب أيَّ سببٍ كان، ولا شك أنَّ همّاً واحداً خفيفٌ على النفس جدّاً بالنسبة إلى هموم متعدِّدة، بل همٌّ واحدٌ ثابت، خفيف بالنسبة إلى همٍّ واحد متغيِّر متشتِّت في نفسه، وقد جاء: أن «**مَن جَعَلَ همَّه همّاً واحداً كَفَاهُ الله سائرَ الهُموم، ومَنْ جَعَلَ هَمَّه أُخراه**[٣] **كَفاهُ الله أمرَ دُنْياه**»[٤].

ويَقرُب من هذا المعنى قولُ من قال: «من طلب العلم لله؛ فالقليل من العلم يكفيه[٥]، ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة»، وقد لَهِجَ الزُّهادُ في هذا الميدان، وفرحوا بالاستباق فيه، حتى قال بعضُهم: «لو علم الملوكُ ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف»[٦].

ورُوي في الحديث: «**الزُّهدُ في الدنيا يُريحُ القلبَ والبَدَنَ**»[٧]، والزهد ليس عدم ذات اليد، بل هو حالٌ للقلب يُعبِّر عنها ـ إن شئتَ ـ بما تقرَّر من الوقوف مع التعبُّد بالأسباب، من غير مراعاة للمسبَّبات التفاتاً إليها في الأسباب؛ فهذا أنموذجٌ يُنبِّهك على جملة هذه القاعدة.

---

(١) أي: لا تسبوا الدهر؛ لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسبَّبات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمسبَّبات الواقعة من الدهر.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٥٨٦٦، وأحمد: ٩١٣٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★ في الأصل: جعل الآخرة همه.

(٤) ★ أخرجه ابن ماجه: ٤١٠٥، وأحمد: ٢١٥٩٠، بنحوه من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٥) أي: من طلبه ليعمل هو به؛ فما يتعلق به منه قليل لا يُشتِّت عليه باله.

(٦) ★ أخرجه البيهقي في «الزهد»: ٨١، وأبو نعيم في «الحلية»: (٧/ ٣٧٠)، من قول إبراهيم بن أدهم.

(٧) ★أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٦١٢٠، والبيهقي في «الشعب»: ١٠٥٣٨، وابن عدي في «الكامل»: (١/ ٣٦٧) من حديث أبي هريرة مرفوعاً، وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٣١٩٦.

وأخرجه أحمد في «الزهد» ص١٠، وابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا»: ١٣١، والبيهقي في «الشعب»: ١٠٥٣٦، عن طاوس مرسلاً، وقال عنه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٣١٩٥ ضعيف جداً.

فصل: (من ثمرات ترك النظر في المسبب التوسط في الأمور)

ومنها: إنَّ النظر[(١)] في المسبَّب قد يكون على التوسط، كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى، وذلك إذا أخذه من حيث مَجاري العادات، وهو أسلم لمن التفت إلى المسبَّب، وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذلك للمتسبِّب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له.

أما شدة التعب؛ فكثيراً ما يَتَّفق لأرباب الأحوال في السلوك، وقد يَتَّفق أنْ يكون صاحبُ التسبُّب كثيرَ الإشفاق أو كثيرَ الخوف، وأصل هذا تنبيه الله نبيَّه ﷺ في الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخَلْق بشدة الحرص ـ على أنَّ الأوْلى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ ـ إلى قوله: ـ ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ﴾ الآية [الأنعام: ٣٣ ـ ٣٥]، وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ الآية [المائدة: ٤١]، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ ـ الآية، إلى قوله ـ ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧].

إلى غير ذلك مما [هو] في هذا المعنى مما يشير إلى الحضِّ على الإقْصار مما كان يُكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أُمر به مما هو تسبُّب، والله يهدي من يشاء [إلى صراط مستقيم] بقوله[(٢)]: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧] ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢] وأشباه ذلك.

---

(١) أي: ومما يبنى على أنَّ للمسَبَّب ليس من مقدور المكلَّف، ولا هو مكلَّف به؛ أنه إذا اتفق للمكلَّف نظره للمسبَّب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال، ولا يجهد نفسه في العناية به، حتى إذا زاد عن ذلك؛ نبِّه على القصد والاعتدال، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية؛ كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه.

(٢) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب، وليس في هذه الآيات الحض على الإقصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة، وهو وجيه؛ إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين؛ فإن آية ﴿لَيْسَ لَكَ﴾ إلخ ترجع في المعنى إلى مثل آية: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته، بخلاف آية: ﴿لَيْسَ لَكَ﴾؛ فلم يذكر فيها ما كُلِّف به من ربه، والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريده منها؛ إذْ إنها ليس فيها ما يفهم من طلب إقصاره مما يكابد، ولا طلب رجوعه إلى التسبب.

وجميعه يُشير إلى أنَّ المطلوبَ منك التسبُّب، والله هو المسبِّب[١]، وخالق المسبَّب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ الآية [آل عمران: ١٢٨]. وهو ينبِّهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم، ومبالغته في التبليغ، طمعاً في أنْ تقع نتيجةُ الدعوة، وهي إيمانُهم الذي به نجاتهم من العذاب، حتى جاء في القرآن: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام إلى أمر هو أَوْفَقُ وأَحرى بالتوسط في مقام النبوة، وأدنى من خِفَّة ما يلقاه في ذلك من التعب والمشقَّة، وأَجْرى في سائر الرُّتَب التي دون النبوة. هذا وإنْ كان مقامُ النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يُدانيه فيها أحد؛ فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأمّة، كما تقرَّر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، ما لم يدلّ دليل على اختصاصه دون أمَّته.

وأما الخروج عما هو له إلى ما ليس له؛ فلأنه إذا قصد عَين المسبَّب أنْ يكون أو لا يكون؛ كان مخالفاً لمقصود الشارع؛ إذ قد تبيَّن أنَّ المسبَّب ليس للمكلَّف، ولم يُكلَّف به؛ بل هو لله وحده[٢]، فَمن قصده؛ فالغالب عليه بحسب إفراطه أنْ يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعيَّن، وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله سبحانه، لا على وفق غرض العبد المعيَّن من كلِّ وجه؛ فقد صار غرضُ العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أُريد به، وذلك خارجٌ عن مقتضى الأدب، ومعارضةٌ للقَدَر، أو ما هو ينحو ذلك النحو.

وقد جاء في «الصحيح» التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام: **«المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأَحَبُّ إلى الله من المؤمنِ الضعيفِ، وفي كلٍّ خَيرٌ، احْرِصْ على ما يَنفَعُكَ، واستَعِنْ بالله ولا تَعجَزْ، وإنْ أصابَكَ شيءٌ فلا تَقُلْ: لو أنّي فَعلْتُ كان كذا، ولكن قُلْ: قَدَّرَ اللهُ وما شاءَ فَعَلَ، فإنَّ «لو» تَفتَحُ عَمَلَ الشَّيطان»**[٣]. فقد نبَّهك على أنَّ «لو» تفتح عمل الشيطان؛ لأنه التفاتٌ

(١) وليس هذا مما فيه أنَّ الالتفات إلى المسبَّب التفات إلى حظوظ ـ وهو عليه السلام بريء من مثله ـ؛ لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظِّه في ذلك.

(٢) ★ تقدم الكلام على هذه المسألة ـ وهي مسألة التولد ـ واختلاف العلماء فيها، وقول شيخ الإسلام ص١٨٤.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٦٧٧٤، وأحمد: ٨٧٩١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

إلى المسبب في السبب، كأنه متولِّد عنه أو لازم عقلاً، بل ذلك قَدرُ الله وما شاء فعل، إذ لا يُعينه وجود السبب، ولا يعجزه فقدانه.

فالحاصل أنَّ نفوذَ القدر المحتوم هو محصولُ الأمر، فليرَدَّ إلى صاحبه[1]، ويبقى السبب إنْ كان مكلَّفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف، وإنْ كان غيرَ مكلَّفٍ به لكونه غيرَ داخلٍ في مقدوره، استسلمَ استسلامَ من يعلم أنَّ الأمر كلَّه بيَد الله؛ فلا ينفتح عليه بابُ الشيطان، وكثيراً ما يُبالغ الإنسانُ في هذا المعنى، حتى يصير منه إلى ما هو مكروه شرعاً؛ من تشويش الشيطان، ومعارضة القَدَر، وغير ذلك.

فصل: (تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً)

ومنها: أنَّ تارك النظر في المسبَّب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عاملاً في العبادات، وأوفرُ أجراً في العادات؛ لأنه عاملٌ على إسقاط حظِّه، بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسبَّبات، فإنه عاملٌ على الالتفات إلى الحظوظ؛ لأنَّ نتائجَ الأعمال راجعةٌ إلى العباد مع أنها خلق الله؛ فإنها مصالح أو مفاسد تعود عليهم، كما في حديث أبي ذرّ: «**إنَّما هي أعْمالُكم أُحْصِيها لكم، ثم أُوَفِّيكم إيَّاها**»[2]، وأصله في القرآن: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦، والجاثية: ١٥]؛ فالملتفت إليها عاملٌ بحظِّه، ومن رجع إلى مجرَّد الأمر والنهي [عامل على إسقاط الحُظوظ، وهو مذهب أرباب الأحوال]، ولهذا بَسطٌ في موضع آخر[3].

فإن قيل: على أيِّ معنى يُفهم إسقاط النظر في المسبَّبات؟ وكيف ينضبط ما يُعَدُّ كذلك مما لا يُعدُّ كذلك؟

فالجواب: أنَّ تركَ الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها[4] جُملة، وهذا قليل، وأكثر ما يختصُّ بهذا أرباب الأحوال من الصوفية؛ فهو يقوم بالسبب مطلقاً، من غير أنْ ينظر هل له مسبَّبٌ أم لا، وقد يكون غيرَ ظاهرٍ، بمعنى أنَّ الحظَّ لا يسقط جُملة من القلب؛ إلَّا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي، ويكون هذا مع الجَرَيان على مجاري العادات، مع علمه بأنَّ الله مُجْريها كيف شاء، ويكون أيضاً مع طلب المسبَّب بالسبب؛ أي: يطلب من المسبِّب مُقتضى السبب؛ فكأنه يسأل المسبِّب باسِطاً يدَ السبب، كما يسأله الشيءَ باسطاً يدَ الضَّراعة، أو يكون مفوِّضاً في المسبَّب إلى من هو إليه؛ فهؤلاء قد أسقطوا النَّظرَ في المسبَّب بالسبب، وإنما

---

(١) ★ سقط من (د): فليرد إلى صاحبه.

(٢) ★ جزء من حديث قدسي أخرجه مسلم: ٦٥٧٢.

(٣) ★ انظر: (١/ ٤٣٣ وما بعدها).

(٤) ★ في الأصل: إليه.

الالتفاتُ للمسبَّب بمعنى الجَريان مع السبب؛ كالطالب للمسبَّب من نفس السبب، أو كالمعتقد أنَّ السببَ هو المولِّد للمسبَّب؛ فهذا هو المخوفُ الذي هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة، وبين هذين الطرفَين وسائطُ هي مجالُ نظرِ المجتهدين؛ فإلى أيّهما كان أقربَ كان الحكم له، ومثل هذا مقرَّرٌ أيضاً في مسألة الحظوظ[1].

المسألة العاشرة: (الأمور التي تنبني على اعتبار المسببات بالأسباب)

ما ذُكر من أنَّ المسبَّبات مرتبة[2] على فعل الأسباب شرعاً، وأنَّ الشارع يعتبر المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، يترتَّب عليه بالنسبة إلى المكلَّف ـ إذا اعتبره ـ أمور:

منها: أنَّ المسبَّب إذا كان منسوباً إلى المتسبِّب شرعاً، اقتضى أنْ يكون المكلَّف في تعاطي السَّبب، ملتفتاً إلى جهة المسبَّب أنْ يقع منه ما ليس في حسابه؛ فإنه كما يكون التسبُّب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه، وكما يكون التسبُّب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنّه من الخير؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله عليه السلام: «مَن سَنَّ سنّةً حَسَنةً كان له أَجرُها وأَجرُ مَنْ عَمِلَ بها»[3]، وقوله: «إنَّ الرجلَ ليتكلَّمُ بالكلمةِ مِن رِضْوان الله لا يَظنُّ أنها تبلُغُ ما بَلَغت»[4] الحديث[5]، كذلك يكون التسبُّب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر؛ لقوله تعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما مِن نَفْسٍ تُقتَلُ ظُلماً إلَّا كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كِفْلٌ منها»[6]، وقوله: «ومَن سَنَّ سُنّةً سيئةً كان عليه وِزْرُها»[7]، وقوله: «إنَّ الرَّجلَ ليتكلَّمُ بالكلمةِ من سَخَطِ الله»[8] الحديث، إلى أشباه ذلك.

وقد قرَّرَ الغزاليُّ من هذا المعنى في كتاب «الإحياء» وفي غيره ما فيه كفاية، وقد قال في

(١) ★ انظر: المسألة الثالثة والرابعة من النوع الرابع من كتاب المقاصد: (١/ ٤٨٠ وما بعد).

(٢) كما تقدم في المسألة الرابعة.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩١٥٦، من حديث جرير بن عبد الله البجلي ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٧٨، وأحمد: ٨٤١١، بنحوه، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) الدليل في بقيته، وهو: «يرفع الله بها في الجنة».

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٣٥، ومسلم: ٤٣٧٩، وأحمد: ٣٦٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٧) الدليل في بقية الحديث. قلت: وقد تقدم تخريجه ص٢٠٥.

(٨) ★ مضى تخريجه من حديث جرير بن عبد الله البجلي ﷺ.

«كتاب الكسب»[1]: «ترويجُ الدِّرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظُلم؛ إذ به يستضر المُعامِل إنْ لم يعرف، وإنْ عرف فيروِّجه على غيره، وكذلك الثاني والثالث، ولا يزال يتردَّد في الأيدي، ويعمُّ الضرر، ويتَّسع الفساد، ويكون وِزرُ الكلِّ ووَباله راجعاً إليه، فإنه الذي فتح ذلك الباب»، ثم استدلَّ بحديث: «من سنَّ سنَّةً سيِّئةً»[2] إلخ.

ثم حكى عن بعضهم أنَّ إنفاق درهم زائف أشدُّ من سرقة مئة درهم، قال: «لأنَّ السرقةَ معصيةٌ واحدة، وقد تمَّت وانقطعت، وإظهار الزائف بِدعة أظهَرَها في الدِّين، و[سَنَّ] سُنَّةً سيِّئةً يُعمل عليها مَن بعده؛ فيكون عليه وِزرُها بعد موته، إلى مئة سنة، ومئتي سنة، إلى أنْ يَفْنَى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونَقَصَ من أموال الناس بسببه، وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مئة سنة ومئتي سنة، يعذَّب بها في قبره ويُسأل عنها إلى انقراضها، وقال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]؛ أي: نكتب أيضاً ما أخَّروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدَّموه، ومثله قوله تعالى: ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ [القيامة: ١٣]، وإنما أخَّر أثر أعماله مِن سَنِّ سُنةٍ سيِّئة عَمِلَ بها غيرُه».

هذا ما قاله هناك، وقاعدةُ إيقاع السبب، أنه بمنزلة إيقاع المسبَّب قد بيَّنت[3] هذا.

وله في «كتاب الشكر»[4] ما هو أشدُّ من هذا؛ حيث قدَّر النِّعم أجناساً وأنواعاً، وفصَّل فيها تفاصيل جَمَّة ثم قال: «بل أقول: من عصى الله ولو في نظرة واحدة، بأن فتح بصره حيث يجب غَضُّ البصر؛ فقد كفر [كلَّ][5] نعمة الله في السماوات والأرضين وما بينهما؛ فإنَّ كلَّ ما خلق الله حتى الملائكة، والسماوات، والحيوانات، والنبات، بجملته نعمة على كلِّ واحد من العباد قد تمَّ بها انتفاعه».

ثم قرَّر شيئاً من النِّعم العائدة إلى البصر من الأَجْفان، ثم قال: «قد كفر نعمة الله في الأجفان، ولا تقوم الأجفان إلَّا بعين، ولا العين إلَّا بالرأس، ولا الرأس إلَّا بجميع البدن، ولا البدن إلَّا بالغذاء، ولا الغذاء إلَّا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذلك إلَّا بالسماوات، ولا السماوات إلَّا بالملائكة؛ فإن الكلَّ كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض، ارتباط أعضاءِ البدن بعضها ببعض».

---

(١) ★ من «إحياء علوم الدين»: (٢/ ٧٣).

(٢) ★ تقدم تخريجه ص٢٠٥.

(٣) ★ في الأصل: بين.

(٤) ★ من «إحياء علوم الدين»: (٣/ ١٢٢).

(٥) ★ زيادة من «الإحياء».

قال: «وكذلك وَرَدَ في الأخبار أنَّ البقعة التي يجتمع فيها الناس إما أنْ تلعنهم إذا تفرَّقوا، أو تستغفر لهم»[١]، ولذلك ورد «إنَّ العالمَ يستغفرُ له كلُّ شيء حتّى الحوت في البحر»[٢]، وذلك إشارةٌ إلى أنَّ العاصي بتَطريفَةٍ واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت، وقد أهلك نفسه إلى أنْ يُتبع السيئةَ بحسنة تمحوها؛ فيتبَّدل اللعنُ بالاستغفار؛ فعسى الله أنْ يتوب عليه ويتجاوز عنه»، ثم حكى غير ذلك، ومضى في كلامه.

فإذا نظر المتسبِّب إلى مآلات الأسباب، فربما كان باعثاً له على التحرُّز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يومَ الدِّين من ذلك ما لم يكن يحتسب، والعياذ بالله.

فصل: (رفع بعض إشكالات ترد في الشريعة)

ومنها: إنه إذا التفتَ إلى المسبَّبات مع أسبابها، ربما ارتفعت عنه إشكالاتٌ تَرِد في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسبابٍ تقدَّمت مع أسباب[٣] أُخر حاضرة، وذلك أنَّ متعاطي السبب قد يبقى عليه حُكمه، وإنْ رجع عن ذلك السبب أو تاب منه؛ فيظن أنَّ المسبَّب يرتفع حُكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: مَن توسَّط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها؛ فالظاهر الآن أنه لمّا أُمر بالخروج فأخذ في الامتثال، غير عاصٍ ولا مؤاخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منهيّاً من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يُطاق؛ فلا بدَّ أنْ يكون في توسُّطه مكلَّفاً بالخروج على وجهٍ يمكنه، ولا يمكن مع بقاء حُكم النهي في نفس الخروج؛ فلا بدَّ أنْ يرتفع عنه حُكم النهي في الخروج.

وقال أبو هاشم[٤]: هو على حُكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلَّا بانفصاله عن الأرض

---

(١) ★ قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٤/ ٤٣): لم أجد له أصلاً.

(٢) ★ جزء من حديث أخرجه أبو داود: ٣٦٤١، والترمذي: ٢٦٨٢، وابن ماجه: ٢٣٣، وأحمد: ٢١٧١٥، وابن حبان: ٨٨، من حديث أبي الدرداء ﷺ، وهو حسن لغيره.

(٣) أي: مع إحكام أسباب.

(٤) يراجع المقام في كتب الأصول كـ«التحرير»، وابن الحاجب في مسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة... إلخ.

★ وأبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي، من أبناء أبان مولى عثمان، ولد سنة (٢٤٧هـ) من كبار المعتزلة، وله آراء انفرد بها عن أبيه الجبائي وعن باقي المعتزلة، وتبعه فرقة سميت «بالبهشمية»، توفي سنة (٣٢١هـ). انظر: «الملل والنحل»: (١/ ٦٢)، و«الفَرق بين الفِرق» ص١٨٤.

المغصوبة، وردَّ الناس عليه قديماً وحديثاً، والإمام أشار في «البرهان»[(١)] إلى تصوُّر هذا وصحَّته، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان؛ فانسحَبَ عليه حُكم التسبُّب وإن ارتفع بالتوبة[(٢)]، ونَظَّر ذلك بمسائل، وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدِّم؛ فإنَّ أصل التسبب أنتج مسبَّباتٍ خارجةً عن نظره؛ فلو نظر الجمهور إليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب[(٣)] حُكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة، وهذا أيضاً ينبني على الالتفات إلى أنَّ المسبَّب خارج عن نظره[(٤)]؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين:

أحدهما: وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدِّي بالدخول في الأرض، وهو من كسبه.

والثاني: كونه نتيجةَ دخوله ابتداء، وليس من كسبه بهذا الاعتبار؛ إذ ليس له قدرة عن الكفِّ عنه.

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرَّميَّة، ومَن تاب من بدعة بعد ما بثَّها في الناس وقَبَل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها، ومَن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء.

وبالجملة بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إنْ أمكن ارتفاعُها؛ فقد اجتمع على المكلَّف هنا الامتثالُ مع بقاء العصيان، فإنِ اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الأوّل؛ كان عاصياً ممتثلاً، إلَّا أنَّ الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير؛ لأنّه من جهة العصيان غير مكلَّف به[(٥)]؛ لأنه مسبَّب غيرُ داخل تحت قدرته؛ فلا نهي إذ ذاك، ومن جهة الامتثال مكلَّف؛ لأنه قادرٌ عليه، فهو مأمور بالخروج وممتثل به، وهذا معنى ما أراده الإمام، وما اعتُرِض به عليه وعلى أبي هاشم لا يَرِد مع هذه الطريقة[(٦)] إذا تأمَّلْتها، والله أعلم.

---

(١) ★ «البرهان» لإمام الحرمين الجويني: (٢/ ٩٧).

(٢) أي: ولا تتم التوبة إلا بعد الخروج فعلاً؛ لأن من شرط قبولها ردّ التبعات والمظالم.

(٣) لا أنَّ النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم.

(٤) كما تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته.

(٥) بل هو باقٍ من أثر التكليف في السبب وهو الدخول، وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، فهو مؤاخذ بالمسبَّب وإنْ لم يكن مقدوراً له.

(٦) أي: بخلاف ما إذا قيل: إنَّ النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به؛ لأنه يكون تكليفاً بما لا =

فصل: (المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها)

ومنها: أنَّ الله عزَّ وجلَّ جعل المسبَّبات في العادة تجري على وِزان الأسباب في الاستقامة أو الأعوجاج، فإذا كان السبب تامّاً والتسبُّب على ما ينبغي؛ كان المسبَّب كذلك، وبالضد.

ومن هاهنا إذا وقع خَلَلٌ في المسبَّب نظر الفقهاءُ إلى التسبُّب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبِّب لوم، وإنْ لم يكن على تمامه رجع اللَّوم والمؤاخذة عليه، ألا ترى أنهم يضمِّنون الطبيب والحجَّام والطبَّاخ وغيرهم من الصنَّاع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غرَّ من نفسه وليس بصانع، وإمَّا بتفريط، بخلاف ما إذا لم يفرِّط فإنه لا ضمان عليه؛ لأن الغلط في المسبَّبات أو قوعها على غير وِزان التسبُّب قليل؛ فلا يؤاخذ، بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد؛ فإنَّ الغلط فيها كثير، فلا بدَّ من المؤاخذة.

فمن التفت إلى المسبَّبات من حيث كانت علامةً على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى[1]؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جَرَيان الأسباب على وِزان ما شُرع، أو على خلاف ذلك، ومن هنا جُعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن، فإنْ كان الظاهر مُنخرِماً؛ حُكمَ على الباطن بذلك، أو مستقيماً؛ حُكم على الباطن بذلك أيضاً، وهو أصلٌ عامٌّ في الفقه وسائرِ الأحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدّاً، والأدلة على صحَّته كثيرة جدّاً، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكُفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحة المجرّح، وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق، إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كُلِّيةُ التشريع، وعُمدة التكليف، بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصّة والعامّة.

= يطاق كما قال، والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: إن المسبَّبات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتَّبة عليها؛ فيبنى عليه أنَّ المسبَّبات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدمت، وهو ما أشار إليه العضد شارح ابن الحاجب.

(١) أي: من الجهات السابق إبطال النظر إليها؛ ككونها من مقدور المكلَّف أو كسبه، وكذا الجهات التي أشار إلى أنَّ الأفضل عدم النظر إلى المسبَّب باعتبارها، وهي كثيرة فيما تقدّم؛ أي: فالنظر في المسبّبات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية.

فصل: (النظر إلى المسببات العامة أدعى للرجاء أو الخوف)

ومنها: إنَّ المسبَّبات[١] قد تكون خاصّة، وقد تكون عامّة.

ومعنى كونها خاصّة؛ أنْ تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبَّب به إلى إباحة الانتفاع بالمَبيع، والنكاح الذي يحصل به حِلِّية الاستمتاع، والذكاة التي بها يحصل حِلُّ الأكل، وما أشبه ذلك، وكذلك جانب النهي؛ كالسكر الناشىء عن شُرب الخمر، وإزهاق الروح المسبَّب عن حَزِّ الرقبة.

وأما العامّة؛ فكالطاعة التي هي سببٌ في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سببٌ في دخول الجحيم، وكذلك أنواع المعاصي التي يتسبَّب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكيال والميزان المسبَّب عنه قطعُ الرِّزق[٢]، والحُكم بغير الحقِّ الفاشي عنه الدم، وخَتْر[٣] العهد الذي يكون عنه تسليط العدو، والغُلولِ الذي كون عنه قَذف الرعب، وما أشبه ذلك، ولا شك أنَّ أضداد هذه الأمور يتسبَّب عنها أضدادُ مسبَّباتها.

فإذا نظر العاملُ فيما يتسبَّب عن عمله من الخيرات أو الشرور؛ اجتهد في اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاءً في الله وخوفاً منه، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسبَّبات الأسباب، والله أعلم بمصالح عباده، والفوائد التي تنبني على هذه الأصول كثيرة.

---

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر؛ لأن الغرض من كلٍّ منهما أنَّ المتسبب إذا نظر إلى المسبَّب وأنه يجرُّ خيراً كثيراً، أو شرّاً له آثار كبيرة؛ فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقاناً له، أو يخاف من السبب؛ فلا يدخل فيه، إلا أنه في الأول من طريق أنه سنَّ سنةً اتبعه فيها غيره، فوِزرُ فعل غيره لاحق له؛ فالشرُّ الكثير ليس من فعله مباشرة، أما هنا؛ فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أو خير كثير من إقامة العدل، إذا كان حاكماً مثلاً وإنْ لم يكن اقتدى به غيره فيه؛ فهذا نوع آخر من النظر إلى المسبَّب غاير الأول باعتبار نوع آثار المسبَّب.

(٢) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك [في «الموطأ»: (٢/ ٤٦٠)] وهو: «ما ظهر الغلول في قوم إلّا ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم، ولا فشا الزنا في قوم إلا كثر فيهم الموت، ولا نقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حقٍّ إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو».

★ وهو من حديث ابن عباس بلاغاً. قال ابن عبد البر في «الاستذكار»: (١٤/ ٢١١): وقد روّينا هذا الحديث عن ابن عباس متصلاً، وقال أيضاً: مثل هذا لا يكون إلا توقيفاً؛ لأن مثله لا يروى بالرأي.

(٣) ★ الختر: الغدر والخديعة، أو أقبح الغدر. «القاموس المحيط»: (ختر).

فصل: (مواضع الالتفات إلى الأسباب والضابط فيها)

فإنْ قيل: تقرَّر في المسألة التي قبل هذه أنَّ النظر في المسبَّبات يستجلب مفاسد، والجاري على مقتضى هذا أنْ لا يلتفت إلى المسبَّب في التسبُّب، وتبيَّن الآن أنَّ النظرَ في المسبَّبات يستجرُّ مصالح، والجاري على مقتضى هذا أنْ يلتفت إليها، فإن كان هذا على الإطلاق؛ كان تناقضاً، وإنْ لم يكن على الإطلاق؛ فلا بدَّ من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجرُّ المفاسد، بعلامة يُوقَفُ عندها، أو ضابطٍ يُرجَع إليه.

فالجواب: أنَّ هذا المعنى مبسوطٌ في غير هذا الموضع[1]؛ ولكن ضابطه أنه إنْ كان الالتفاتُ إلى المسبَّب من شأنه التقوية للسبب والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله؛ فهو الذي يجلب المصلحة، وإنْ كان مِن شأنه أنْ يكرَّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به؛ فهو الذي يجلب المفسدة.

وهذان القسمان على ضربين:

أحدهما: ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أنه يقوِّي السبب أو يُضعفه، بالنسبة إلى كلِّ مكلَّف، وبالنسبة إلى كلِّ زمان، وبالنسبة إلى كلِّ حال يكون عليها المكلَّف.

والثاني: ما شأنه ذلك لا بإطلاق؛ بل بالنسبة إلى بعض المكلَّفين دُون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلَّف دون بعض.

وأيضاً؛ فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين:

أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به.

والثاني: مظنوناً أو مشكوكاً فيه، فيكون موضعَ نظر وتأمُّل، فيُحكَم بمقتضى الظنِّ، ويُوقَف عند تعارض الظنون، وهذه جملة مجمَلة غيرُ مُفسَّرة، ولكن إذا رُوجع ما تقدم وما يأتي؛ ظهر مغزاه، وتبيَّن معناه بحول الله.

ويخرج عن هذا التقسيم نظرُ المجتهدين، فإنَّ على المجتهد أنْ ينظر في الأسباب ومسبَّباتها، لما ينبني على ذلك من الأحكام الشرعية، وما تقدَّم من التقسيم راجعٌ إلى أصحاب الأعمال من المكلّفين، وبالله التوفيق.

---

(١) أي: في تفاصيل المسائل والفصول السابقة؛ لأنه بيّن النظر في المسبَّب بالاعتبار الذي يجر إلى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجرّ إلى المصالح.

فصل: (تعارض الأصلان على المجتهد)

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين؛ فيميلُ كلٌّ واحد إلى ما غلب على ظنّه:

فقد قالوا في السَّكران إذا طلَّق أو أعتَق، أو فعل ما يجب عليه الحدُّ فيه أو القِصاص؛ عُومل معاملة مَن فَعَلها عاقلاً؛ اعتباراً بالأصل الثاني[١]. وقالت طائفة: بأنه كالمجنون اعتباراً بالأصل الأول، على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه. واختلفوا أيضاً في ترخُّص[٢] العاصي بسفره، بناءً على الأصلين أيضاً، واختلفوا في قضاء صوم التطوُّع[٣]، وفي قطع التتابع[٤] بالسَّفَر الاختياري، إذا عَرض له فيه عُذرٌ أفطر من أجله، وكذلك اختلفوا في أكل الميتة[٥] إذا اضطُرَّ بسبب السفر الذي عصى بسببه، وعليهما يجري الخلاف أيضاً ـ في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره ـ فيمن توسَّط[٦] أرضاً مغصوبة.

المسألة الحادية عشرة: (الأسباب المشروعة والأسباب الممنوعة)

الأسبابُ الممنوعة أسبابٌ للمفاسد لا للمصالح، كما أنَّ الأسباب المشروعة أسبابٌ للمصالح لا للمفاسد.

---

(١) وهو اعتبار المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، وهو المذكور في صدر هذه المسألة، والأصل الأول هو أنَّ المسبَّبات غير مقدورة للمكلَّف، ولا هو مخاطب بها، وأيضاً الأصل القائل: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب ـ وهي المسألة الثامنة ـ يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد.

(٢) أي: فاعتبار المسبَّب مرتَّباً على السبب آخذاً حكمه يقتضي ألا رخصة، وإذا اعتبر المسبَّب منفصلاً عن السبب، فمع تحقُّق السفر المدة المشترطة يرخص له لأنه مسافر، وعصيانه في قصده السفر؛ أي: عصيانه بالتسبب لا أثر في الترخص.

(٣) أي: فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله؛ فيجب عليه القضاء بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً، لأنَّا لا نعتبر المسبَّب مرتَّباً على السبب حتى يأخذ حكمه، وإذا اعتبر ذلك؛ فقد كان التسبب غير واجب، فيبقى المسبَّب كذلك؛ فلا يجب القضاء.

(٤) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تُلجئه للفطر؛ فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع؟ لأنَّ المسبَّب له شأن آخر غير شأن السبب؛ فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب، أو أنَّ له حكمه، وقد كان مسافراً بدون عذر، فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر علوه الذي طرأ؛ فينقطع التابع.

(٥) على النحو الذي قررناه في ترخُّص العاصي بسفره.

(٦) فإذا قلنا: يعتبر المسبَّب وحده بقطع النظر عن السبب؛ فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض، وإن قلنا: إنَّ السبب ملاحظ فيه، وقد تسبب، فالإثم باقٍ حتى يخرج.

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أمرٌ مشروع؛ لأنه سببٌ لإقامة الدِّين، وإظهارِ شعائر الإسلام، وإخمادِ الباطل على أيِّ وجه كان، وليس بسبب - في الوضع الشرعي - لإتلاف مالٍ أو نفسٍ، ولا نَيْلٍ من عِرْض، وإنْ أدّى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإنْ أدَّى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفعُ المُحارب مشروعٌ لرفع القتل والقتال، وإنْ أدَّى إلى القتل والقتال، والطلبُ بالزكاة مشروعٌ لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام، وإنْ أدَّى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، وإقامةُ الحدود والقِصاص مشروعٌ لمصلحة الزَّجر عن الفساد، وإنْ أدّى إلى إتلاف النفوس، وإهراقِ الدماء، وهو في نفسه مفسدة، وإقرارُ حُكم الحاكم[(١)] مشروعٌ لمصلحة فصل الخصومات، وإنْ أدّى إلى الحُكم بما ليس بمشروع.

هذا في الأسباب المشروعة، كذلك الأسباب[(٢)] الممنوعة؛ كالأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإنْ أدَّت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام، وهي مصالح[(٣)]، والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه[(٤)]، وإن أدَّى إلى مصلحة المُلك عند تغيُّر المغصوب في يد الغاصب، أو غيره من وجوه الفَوْت.

فالذي يجب أنْ يُعلم أنَّ هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أُخر مناسبة لها[(٥)].

والدليل على ذلك ظاهر؛ فإنها[(٦)] إذا كانت مشروعةً؛ فإما أنْ تُشرع للمصالح أو للمفاسد،

---

(١) أي: عدم نقضه، ولو كان خطأ؛ فلا يُنقض إلّا إذا خالف إجماعاً، أو نصّاً أو خالف القواعد الشرعية.

(٢) ★ في (د): وأما في الأسباب.

(٣) أي: هذه المسبَّبات التي أدَّت إليها الأسباب الممنوعة هي في الحقيقة مصالح، والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع؛ فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه؛ كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم، وهكذا؛ فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب إلى الغاصب مصلحة، مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة؟

(٤) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدّي المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى.

(٥) أي: حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً.

(٦) أي: الأسباب مطلقاً.

أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذلك؛ فلا يصحُّ أنْ تُشرع للمفاسد؛ لأنَّ السمع يأبى ذلك، فقد ثبت الدليلُ الشرعيُّ على أنَّ الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جَلباً للمصالح، وإنْ كان ذلك غيرَ واجب في العقول؛ فقد ثبت في السمع. وكذلك لا يصحُّ أنْ تُشرع لهما معاً بِعَيْن ذلك الدليل، ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً[١]؛ فظهر أنها شُرعت للمصالح.

وهذا المعنى يستمر فيما مُنع؛ إما أنْ يُمنع لأن فعله مُؤدٍّ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء. والدليل جارٍ إلى آخره؛ فإذاً لا سبب مشروعاً إلَّا وفيه مصلحة لأجلها شُرع، فإنْ رأيته وقد انبنى عليه مفسدة؛ فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع.

وأيضاً؛ فلا سبب ممنوعاً إلَّا وفيه مفسدة لأجلها مُنع، فإنْ رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر؛ فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كلٍّ واحد منها ما وُضع له في الشرع إنْ كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً.

وبيان ذلك أنَّ الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلافَ نفسٍ ولا مال، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحقِّ وإخماد الباطل؛ كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة؛ لكن يتبعه في الطريق الإتلاف من جهة نصب الإنسان نفسه في محلٍّ يقتضي تنازعَ الفريقين، وشَهْرَ السلاح، وتناولَ القتال، والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلافُ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلَّا بذلك.

وحكم الحاكم سببٌ لرفع التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحةُ ظاهرة، وكون الحاكم مخطئاً راجعٌ إلى أسباب أُخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن، ولم يكن له على ذلك دليل، وليس بمقصود[٢] في أمر الحاكم، ولا يُنقض الحكم[٣] ـ إذا كان له مساغٌ ما ـ بسبب أمر آخر، وهو أنَّ الفسخَ يؤدِّي إلى ضدِّ ما نُصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر؛ فإنَّ الفسخَ ضدُّ الفَصْل.

---

(١) أي: من أنَّ التكاليف لم تكن عبثاً.

(٢) أي: وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطئ، ولكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً، وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمر عليه، فقد يصادفه أنَّ ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه؛ فلا يكلف به.

(٣) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب، وهو أنَّ المصلحة التي شُرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر.

وأما قسم الممنوع؛ فإنَّ ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً، حسبما هو مبيَّنٌ في موضعه[١]، والبيوع الفاسدة من هذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حُكم الضمان شرعاً، فصار القابضُ كالمالك للسلعة، بسبب الضمان لا بسبب العقد، فإذا فاتت عينُها تعيَّن المثل أو القيمة، وإنْ بقيت على غير تغيُّر ولا وجهٍ من وجوه الفَوْت؛ فالواجب ما يقتضيه النهيُ من الفساد، فإذا حصل فيها تغيُّر أو نحوه مما ليس بُمفِيتٍ للعَين؛ تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذلك في حُكم الفَوت جُملة بسبب ذلك[٢] التغيّر أم لا؟ فيبقى حُكم المطالبة بالفسخ، إلَّا أنَّ في المطالبة بالفَسخ حَمْلاً على صاحب السلعة إذا رُدَّت عليه متغيِّرةً[٣] مثلاً، كما أنَّ فيها حَملاً على المشتري، حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنَّى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المَبيع؛ فكان العدلُ النظرَ فيما بين هذين؛ فاعتُبر في الفَوْت حوالة الأسواق، والتغيُّر الذي لم يُفِت العَين، وانتقال الملك، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء. وحاصلها أنَّ عدم الفسخ، وتسليطَ المشتري على الانتفاع؛ ليس سببه العقدُ المنهيُّ عنه؛ بل الطوارئ المترتبة بعده.

والغصبُ من هذا النحو أيضاً؛ فإنَّ على اليد العادِيَة حُكمَ الضَّمان شرعاً، والضمان يستلزم تعيُّن المِثل أو القيمة في الذِّمة؛ فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجهٍ ما، فصار له بذلك شُبهة مُلك، فإذا حدث في المغصوب حادثٌ تبقى معه العين على الجملة؛ صار محلَّ اجتهاد، نظراً إلى حقِّ صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يَجني عليه غصبُه أنْ يُحمل عليه في الغُرم عقوبةً[٤] له، كما أنَّ المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقِّه؛ فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين؛ فالسبب في تملُّك الغاصب المغصوبَ ليس نفس الغصب؛ بل التضمينُ أوّلاً، منضمّاً إلى ما حدث بعدُ في المغصوب، فعلى هذا النوع أو شبهه يجري النظر في هذه الأمور.

---

(١) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول؛ حتى إنَّ المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله.

(٢) * في (د): بسبب التغير.

(٣) أي: بنقص، أما بزيادة؛ فيكون الحمل ـ لو رُدَّ ـ على المشتري من هذه الجهة، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف.

(٤) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كلِّ ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً، فيزيد ثمنها كثيراً؛ فهذا وأمثاله لا يظهر أنْ يقال فيه: إن تغير يُعتد به مفوتاً، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب؛ لأن هذا حمل على خصوص صاحبها، ولذلك جرى الخلاف في مثله.

والمقصود أنَّ الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح؛ إذ لا يصحّ ذلك بحال.

فصل: (ما ترتب من أحكام فقهية على هذا الأصل)

وعلى هذا الترتيب يُفهم حُكم كثيرٍ من المسائل في مذهب مالك وغيره.

ففي المذهب أنَّ مَن حلف بالطلاق أنْ يقضي فلاناً حقَّه إلى زمان كذا، ثم خاف الحِنْثَ بعدم القضاء، فخالعَ[١] زوجته حتى انقضى الأجلُ ووقع الحِنثُ وليست بزوجة، ثم راجعها؛ أنَّ الحِنثَ لا يقع عليه، وإن كان قصدُه مذموماً وفعلُه مذموماً؛ لأنه احتال بحيلة أبطلت حقّاً. فكانت المخالعةُ[٢] ممنوعةً وإنْ أثمرت عدمَ الحِنْثِ؛ لأن عدم الحِنْثِ لم يكن بسبب المخالعة[٢]، بل بسبب أنه حَنِثَ ولا زوجة له؛ فلم يصادف الحِنثُ محلّاً.

وكذلك قولُ اللَّخْمي فيمن قصد بسفره الترخُّصَ بالفطر في رمضان، أنَّ له أنْ يُفطر وإنْ كُره له هذا القصد؛ لأن فطره بسبب المشقَّة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه، وإنْ عُلِّل الفطر بالسفر؛ فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر، ويحقِّق ذلك أنَّ الذي كُره له؛ السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجةٌ عن كسبه؛ فليست المشقة هي عين المكروه له، بل سببها، والمسبَّب هو السبب في الفطر.

فأما لو فرضنا[٣] أنَّ السبب الممنوعَ لم يُثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المشروع لم يُثمر ما ينهض سبباً لمفسدة؛ فلا يكون عن المشروع مفسدة تُقصد شرعاً، ولا عن الممنوع مصلحة تُقصد شرعاً، وذلك كحِيَل[٤] أهل العِينَة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل. فهنا طرفان وواسطة: طرفٌ لم يتضمَّن سبباً ثابتاً على حال؛ كالحيلة المذكورة، وطرفٌ تضمَّن سبباً قطعاً أو ظناً؛ كتغيّر المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم، وواسطةٌ لم يَنتَفِ فيها السبب ألبتة، ولا ثبت قطعاً[٥]؛ فهو محلُّ أنظار المجتهدين.

---

(١) ★ في الأصل: فصالح.

(٢) ★ في الأصل: المصالحة.

(٣) أي: فالأمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك.

(٤) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين؛ فليس هناك شيئان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبَّباً هو سبب في مصلحة يعتد بها، بخلاف سائر الأمثلة السابقة؛ فتأمل.

(٥) يحسن مراعاة الظن أيضاً ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه؛ حتى تصح المقابلة.

فصل: (قد يكون لهذه المسائل نظر من باب آخر)

هذا كلُّه إذا نظرنا إلى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرَّر، فإن تُؤمِّلَت من جهةٍ أخرى كان الحكم آخر، وتردَّد الناظرون فيه؛ لأنه يصير محلًّا للتردُّد.

وذلك أنه قد تقرَّر أنَّ إيقاع المكلَّف الأسباب في حُكم إيقاع المسبَّبات، وإذا كان كذلك؛ اقتضى أنَّ المسبَّب في حُكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعيّاً، فلا يقع له مقتضًى.

فالعاصي بسفره لا يقصُر ولا يُفطر؛ لأنَّ المشقة كأنها واقعة بفعله؛ لأنها ناشئةٌ عن سببه، والمحتال للحِنْث بمخالعة[1] امرأته، لا يُخلِّصه احتياله من الحِنْث، بل يقع عليه إذا راجعها، وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلِّل، وما أشبه ذلك، فهنا إذا رُوجع الأصلان كانت المسائل في محلِّ الاجتهاد، فمن ترجَّح عنده أصلٌ قال بمقتضاه، والله أعلم.

فصل[2]: (النظر إلى المسببات العادية)

ما تقدم في هذا الأصل نظرٌ في مسبَّبات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعةً أو غيرَ مشروعة، أي: من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسبَّبات عاديّة؛ فإنها إذا نُظر إليها من هذا الوجه؛ كان النظرُ فيها آخر، فإن قاصدَ التشفيِّ بقصد[3] القتل متسبِّبٌ فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك تارك العبادات الواجبة، إنما تركها فراراً من إتعاب النفس، وقصداً إلى الدَّعَة والراحة بتركها؛ فهو من جهة ما هو فاعلٌ بإطلاق، أو تاركٌ بإطلاق، متسبِّبٌ في دَرْء المفاسد عن نفسه، أو جَلْب المصالح لها؛ كما كان الناس في أزمان الفَترات، والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته، فلا كلام هنا في مثل هذا.

المسألة الثانية عشرة: (الأسباب شرعت لتحصيل المسببات)

الأسبابُ ـ من حيث هي أسباب شرعية لمسبَّبات ـ إنما شُرِعت لتحصيل مسبَّباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة.

---

(١) ★ في الأصل: بمصالحة.

(٢) يقصد به إيضاحاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحه وأغراضه؟ ومحصّله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة، بل ما يعتد بها الشارعُ ويُرتِّب عليها مقتضياتها.

(٣) ★ في الأصل: بسبب.

والمسبَّبات بالنظر إلى أسبابها ضربان:

أحدهما: ما شُرعت الأسباب[١] لها؛ إما بالقصد الأول وهي متعلَّق المقاصد الأصلية[٢] أو المقاصد[٣] الأُول أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلَّق المقاصد التابعة، وكلا الضربين مبيَّن في كتاب المقاصد.

والثاني: ما سوى ذلك مما يُعلم أو يُظن أنَّ الأسباب لم تُشرع لها، أو لا يُعلم ولا يُظن أنها شُرِعت لها، أو لم تُشرع لها، فتجيء الأقسام الثلاثة:

أحدها: ما يُعلم أو يُظن أنَّ السبب شُرِع لأجله؛ فتسبُّب المتسبّب فيه صحيح؛ لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل إليه بما أَذِن الشارعُ في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأنا[٤] فرضْنا أنَّ الشارع قصدَ بالنكاح مثلاً التناسل أوّلاً[٥]، ثم يتبعه اتخاذُ السَّكَن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتُّع بما أحلَّ الله من النساء، أو التجمُّل بمال المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفُّف عما حرَّم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلَّت عليه الشريعة؛ فصار إذاً ما قصده هذا المتسبِّب مقصودَ الشارع على الجملة، وهذا كاف، وقد تبيَّن في كتاب «المقاصد» أنَّ القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح؛ فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبُّب.

---

(١) أي: علماً أو ظنّاً بدليل مقابليه، وما جاء له في بيانه لهذا القسم.

(٢) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وأنها هي الواجبات العينية والكفائية، ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جُبل عليه طباعه من سدِّ الخلات ونيل الشهوات، وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية.

(٣) مغايرة في العبارة.

(٤) لعلَّه سقط هنا كلمة «إذا»، وبعد قوله: «دلت عليه الشريعة» سقطت هذه الجملة: «وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده، أو هو مع بعض المنافع المذكورة، أو مجرد بعض المنافع غير التناسل» صار إذا... إلخ، وبهذا يلتئم الكلام.

(٥) فالتناسل مقصد أصلي؛ كما في الحديث: «تزوجوا الولود الودود؛ فإني مكاثر بكم الأمم»؛ فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظِّ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب «المقاصد»، وبقيتها تبع، فالسكن كما في آية ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ والمال والجمال... إلخ كما في الحديث: «تنكح المرأة لأربع خصال: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها»، والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح أخواته، وهكذا الباقي؛ فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع.

لا يقال: إنَّ القصد إلى الانتفاع مجرَّداً، لا يُغني دون قصدِ حلِّ البُضع بالعقد أوّلاً؛ فإنه الذي ينبني عليه ذلك القصد، والشارعُ إنما قصدُه بالعقد أوّلاً الحلُّ، ثم يترتب عليه الانتفاع، فإذا لم يقصد إلَّا مجرَّد الانتفاع؛ فقد تخلَّف قصدُه عن قصْدِ الشارع؛ فيكون مجرَّدُ القصد إلى الانتفاع غيرَ صحيح، ويتبيَّن هذا بما إذا أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلٍّ أو غيره؛ فلم يمكنه ذلك إلَّا بالنكاح المشروع، وقصدُه أنه لو أمكنه بالزنى لحصل مقصوده، فإذا عقد عليها ـ والحال هذه ـ فلم يكن قاصداً لحلِّه، وإذا لم يقصد حِلَّها؛ فقد خالف قَصْدَ الشارع بالعقد، فكان باطلاً، والحكم في كلِّ فعلٍ أو تركٍ جارٍ هذا المجرى.

لأنا نقول: بل هو[1] على ما فُرض في السؤال صحيح، وذلك أنَّ حاصلَ قصد هذا القاصد أنه لم يقدر على ما قَصد مِن وجهٍ غير جائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه، ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد، بل قَصَدَ انعقاد النكاح بإذن مَن إليه الإذن، وأدَّى ما الواجب أنْ يؤدَّى فيه، لكن مُلجَأً إلى ذلك، فله ـ بهذا التسبب الجائز ـ مقتضاه، ويبقى النظرُ في قصده إلى المحظور الذي لم يقدر عليه، فإن كان عنده عزمٌ على المعصية لو قَدَر عليها؛ أَثم عند المحقِّقين، وإنْ كان خاطراً على غير عزيمة؛ فمُغتفَر كسائر الخواطر، فلم يقترن إذاً بالعقد ما يُصيِّره باطلاً؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفيَ الموانع، وقصدُ القاصد للعصيان لو قدر عليه؛ خارجٌ عن قصد[2] الاستباحة بالوجه المقصود للشارع، وهذا القصد الثاني موجود[3] عنده لا محالة، وهو موافق لقَصْد الشارع بوضع السبب؛ فصحَّ التسبُّبُ، وأما إلزام قَصْدِ الحِلِّ فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع، وإنْ غَفَل عن وقوع الحِلِّ به؛ لأن الحِلَّ الناشىء عن السبب ليس بداخل[4] تحت التكليف كما تقدم.

والثاني: ما يُعلم أو يُظن أن السبب لم يُشرع لأجله ابتداء[5]؛ فالدليل يقتضي أنَّ ذلك

---

(١) أي: العقد.

(٢) أي: منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه. قلت: وفي (د): قصده.

(٣) أي: حكماً كما يقتضيه فرض السؤال، وكما يُشير إليه قوله: «وأما إلزام قصد الحل. . . إلخ».

(٤) فهو مسبَّب لا يلزم قصده ولا عدم قصده؛ لأنه فعل غيره.

(٥) أي: إنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسبَّبه، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع؛ فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح، والعتق لا يكون إلا من ملك، كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يُهدم، ولكن الطلاق، والعتق، وهدم البيت؛ لم تقصد بالنكاح والبيع وبناء البيت.

التسبُّب غيرُ صحيح؛ لأنَّ السبب لم يُشرع أوّلاً لهذا المسبَّب المفروض، وإذا لم يُشرع له؛ فلا يتسبَّب عنه حكمته في جَلْب مصلحة ولا دَفْع مفسدة، بالنسبة إلى ما قُصِد بالسبب؛ فهو إذاً باطل. هذا وجه.

ووجه ثانٍ: وهو أنَّ هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غيرُ مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يُشرع أصلاً، وإذا كان التسبب غيرُ مشروع أصلاً لا يصحّ؛ فكذلك ما شُرع إذاً أُخِذَ لما لم يُشرع له.

ووجه ثالث: أنَّ كَون الشارع لم يَشرع هذا السبب لهذا المسبَّب المعيَّن، دليلٌ على أنَّ في ذلك التسبُّب مفسدة لا مصلحة، أو أنَّ المصلحة المشروع لها السبُّب منتفيةٌ بذلك المسبَّب، فيصير السبب بالنسبة إليه عَبَثاً. فإن كان الشارعُ قد نهى عن ذلك التسبُّب الخاص؛ فالأمر واضح[1]، فإذا قصد بالنكاح مثلاً التوصُّلَ إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلِّل، أو بالبيع التوصلَ إلى الرِّبا مع إبطال البيع، وما أشبه ذلك من الأمور التي يُعلم أو يُظن أنَّ الشارع لا يقصدها، كان هذا العملُ باطلاً لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع، وهكذا سائر الأعمال والتسبُّبات العاديّة والعبادية.

فإن قيل: كيف هذا؟ والناكح في المثال المذكور؛ وإنْ كان قَصَدَ رفعَ النكاح بالطلاق لتحِلَّ للأول؛ فما قصَدَه إلَّا ثانياً عن قصد النكاح[2]؛ لأن الطلاق لا يحصل إلَّا في ملك نكاح، فهو قَصدَ نكاحاً يرتفع بالطلاق، والنكاح من شأنه ووضعِه الشرعي أنْ يرتفع بالطلاق، وهو مباح في نفسه، فيصحّ؛ لكن كونه قصَدَ مع ذلك التحليلَ للأول أمرٌ آخر، وإنْ كان مذموماً، فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما؛ فلا تأثير لأحدهما في الآخر؛ لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة[3].

وفي الفقه ما يدلُّ على هذا:

فقد اتفق مالكٌ وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل المِلْك، فيقول للأجنبية: إنْ تزوجتُك فأنت طالق، وللعبد: إنْ اشتريتُك فأنت حرٌّ، ويلزمه الطلاقُ إنْ تزوج، والعتقُ إذا اشترى، وقد عُلم أنَّ مالكاً وأبا حنيفة يُبيحان[4] له أنْ يتزوج المرأة وأن يشتري العبد.

---

(١) ★ في الأصل: الأوضح.

(٢) ★ في الأصل: قصده للنكاح.

(٣) أي: فهو مما يتوجه فيه النهي لوَصْفٍ منفك، لا للذات ولا لوصف ملازم، ومعروف أنَّ فيه خلافاً في فساده وعدمه.

(٤) أي: فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما عُلم أنَّ السبب لم يشرع له.

وفي «المبسوطة»[١] عن مالك فيمن حلف بطلاق كلِّ امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العَنَت؛ قال: «أرى له جائزاً أنْ يتزوج، ولكن إنْ تزوج طلقت عليه»، مع أنَّ هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني؛ إلّا الطلاق والعتق، ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شُرعا لأمور أُخر، والطلاق والعتاق من التوابع غيرِ المقصودة في مشروعيتها؛ فما جاز هذا إلّا لأنَّ وقوع الطلاق أو العِتْق ثانٍ على حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصدٌ بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصدٌ بشرائه العِتْق. وظاهرُ هذا القصدِ المنافاةُ لقَصدِ الشارع، ولكنه مع ذلك جائزٌ عند هذين الإمامين، وإذا كان كذلك فأحدُ الأمرين جائز[٢]؛ إما جواز التسبُّب بالمشروع إلى ما لم يُشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل.

وفي مذهب مالك من هذا كثير جداً؛ ففي «المدونة»[٣] فيمن نكح وفي نفسه أنْ يفارق[٤] أنه ليس من نكاح المتعة، فإذاً إذا تزوج المرأة ليمين لزمته أنْ يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة، وقال فيها مالك[٥]: إنَّ النكاح حلال، فإن شاء أنْ يُقيم عليه أقام، وإنْ شاء أنْ يُفارق فارق، وقال ابنُ القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا، قال: وهو عندنا نكاحٌ ثابت، الذي[٦] يتزوج يريد أنْ يبرَّ في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذَّةِ يريد أنْ يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضماره في تزويجها؛ فأمرهما واحد، فإن شاءا أنْ يُقيما أقاما؛ لأن أصلَ النكاح حلال. ذكر هذا في «المبسوطة».

وفي «الكافي»[٧] في الذي يَقدُم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أنْ يطلِّقها بعد السفر: «أن قولَ الجمهور جوازُه».

وذكر ابنُ العربي مبالغةَ مالك في منع نكاح المتعة، وأنه لا يُجيزه بالنية؛ كأنْ يتزوجها بقصد الإقامة معها مدةً وإنْ لم يلفظ بذلك، ثم قال: وأجازه سائرُ العلماء، ومَثَّل بنكاح المسافرين.

---

(١) ★ «المبسوطة»: لمحمد بن محمد المعروف بابن عرفة (ت ٨٠٣هـ). انظر: «كشف الظنون»: (٢/ ١٥٨٢).

(٢) ★ في الأصل: لازم.

(٣) ★ «المدونة»: في فروع المالكية، لأبي عبد الله عبد الرحمن بن القاسم (ت ١٩١هـ). دواها عنه سحنون.

(٤) لكنه لم يحدد مدة على ما يأتي لمالك.

(٥) ★ في (د): قال مالك.

(٦) أي: نكاح الذي. . . إلخ.

(٧) ★ «الكافي»: للحافظ ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ).

قال: «وعندي أنَّ النية لا تؤثر في ذلك؛ فإنا لو ألزمناه أنْ ينويَ[١] بقلبه النكاح الأبديَّ؛ لكان نكاحاً نصرانياً، فإذا سلم لفظه لم تضرّه نيته، ألا ترى أنَّ الرجل يتزوج على حُسن العِشْرة رجاء الإِرْبَة[٢]، فإنْ وجدها وإلَّا فارق، كذلك يتزوج على تحصيل العصمة؛ فإن اغتبطَ ارتَبط، وإنْ كَره فارق»، وهذا كلامه في كتاب «الناسخ والمنسوخ». وحكى اللخمي عن مالك: إن تزوَّج[٣] لغُربة أو لهوىً ليقضي أربه ويفارق فلا بأس.

فهذه مسائلُ دلَّت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستَدَلِّ عليها، وأشدُّها[٤] مسألةُ حلِّ اليمين؛ لأنه لم يقصد النكاح رغبةً فيه، وإنما قصد أنْ يبرَّ في يمينه؛ ولم يُشرَع النكاحُ لمثل هذا، ونظائر ذلك كثيرةٌ، وجميعُها صحيحٌ مع القَصد المخالف لقصد الشارع، وما ذلك إلَّا لأنه قاصدٌ للنكاح أوّلاً، ثم الفراق ثانياً، وهما قصدان غيرُ متلازمَين، وإلا فإن جعلتَهما متلازمَين في المسألة الأولى[٥] بحيث يؤثِّر أحدهما في الآخر، فليكن كذلك في هذه المسائل، وحينئذٍ يبطل جميع ما تقدم[٦]؛ فعلى الجملة يلزم: إما بطلان هذا كلّه، وإما بطلان ما تقدَّم.

فالجواب من وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي:

فأما الإجمالي؛ فهو أنْ نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدَّم من الأدلة، وما اعتُرض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها، فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة، وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأنَّ العلماء لا يتناقض كلامُهم، ولا ينبغي أنْ يُحمل على ذلك ما وُجد إلى غيره سبيل، وهذا جوابٌ يكفي المقلِّد في الفقه وأصوله، ويورَدُ على العالِم[٧] من باب تحسين الظن

---

(١) فرق بين أنْ ينوي النكاح الأبدي وبين ألَّا ينوي النكاح إلَّا لمدة، وهو ما يشترطه مالك، والتنظير أيضاً نابٍ؛ لأنه متزوج على الأبدية إنْ حسنت عشرتها، فليس فيه دخول على التوقيت القطعي، وهو نكاح المتعة.

(٢) ★ في (د): الأبدية.

(٣) ★ في (د): فمن نكح.

(٤) وإنما كان هذا أشدها؛ لأنه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسبَّبات مطلقاً على سببها وهو العقد، ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبَّب ويتمتع، لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً، وظاهر أنَّ الكلام في الأمثلة التي بعد قوله: «وفي مذهب مالك في هذا كثير»، ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلَّق حريته على مشتراه؛ فلا تظهر الأفضلية في الشدة، بل قد يقال العكس؛ لأنَّ النكاح المقصود به برُّ اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها، بخلاف المحلوف بطلاقها.

(٥) مسألة نكاح المحلِّل.

(٦) من هذا الأصل وهو أنَّ الدليل يقتضي أنَّ هذا التسبب غير صحيح.

(٧) أي: المجتهد، أي: يعرض عليه ليتنبه، وذلك من تحسين الظن به.

بمن تقدم من السلف الصالح، ليتوقَّف ويتأمَّل، ويلتمس المخرج، ولا يتعسَّف بإطلاق الردّ.

وأما التفصيلي؛ فنقول: إنَّ هذه المسائل لا تقدح فيما تقدم، أما مسألة التعليق؛ فقد قال القرافي[(١)]: «إنها من المشكلات على الإمامين، وإنَّ مَن قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك؛ فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعاً. قال: وكان يلزم أنْ لا يصحَّ العَقدُ على المرأة ألبتة، لكن العقد صحيح إجماعاً؛ فدلَّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد. قال: فحيث أجمعنا على شرعيته؛ دلَّ ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده. قال: وهذا موضعه مشكلٌ على أصحابنا». انتهى قوله.

وهو عاضدٌ[(٢)] لما تقدّم، ولكن النظر فيه راجع إلى أصلٍ آخر نُدرجه أثناء هذه المسألة للضرورة إليه، وهي:

المسألة الثالثة عشرة: (إذا تخلفت حكمة السبب لأمر خارجي هل تؤثر في مشروعيته؟)

وذلك أنَّ السبب المشروع لحكمةٍ لا يخلوا أنْ يُعلم أو يُظنَّ وقوع الحكمة به، أو لا، فإنْ عُلم أو ظُنَّ ذلك؛ فلا إشكال في المشروعية، وإنْ لم يُعلم ولا ظُنَّ ذلك؛ فهو على ضربين:

أحدهما: أنْ يكون ذلك لعدم قبول المحلِّ لتلك الحكمة، أو لأمر خارجي.

فإن كان الأول؛ ارتفعت المشروعيةُ أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً ألبتة بالنسبة إلى ذلك المحل، مثل الزَّجْر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جَنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية[(٣)]، والعتق بالنسبة إلى مُلْك الغير[(٣)]، وكذلك العبادات، وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك. والدليل على ذلك أمران:

الأوّل: أنَّ أصل السبب قد فُرض أنَّه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيَّن في موضعه، فلو ساغ شرعه مع فِقدانها جُملة؛ لم يصحّ أنْ يكون مشروعاً؛ وقد فرضناه مشروعاً، هذا خُلف.

---

(١) ★ في «الفروق»: (٣/ ١٧١)، الفرق ١٦٥.

والقرافي: هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي. له عدة مؤلفات منها: «الذخيرة»، و«تنقيح الفصول»، و«الفروق» وغير ذلك، توفي سنة (٦٨٤هـ). «الديباج المذهب»: (١/ ٦٥)، و«الأعلام»: (١/ ٩٥).

(٢) لأنَّ فيه تسليماً للقاعدة مآلاً، وإنما الإشكال في التفريع كما قال: «وكان يلزم ألا يصح العقد... إلخ»، وقال: «وهذا موضع مشكل على أصحابنا»؛ أي: حيث فرَّعوا ما ينافي مع القاعدة التي سلَّموها.

(٣) أي: بدون تعليق.

والثاني: أنه لو كان كذلك؛ لزم أنْ تكون الحدود وُضعت لغير قصد الزَّجْر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام، وذلك باطلٌ باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

وأما إنْ كان امتناع وقوعِ حكم الأسباب ـ وهي المسبَّبات ـ لأمر خارجي، مع قَبول المحلّ من حيث نفسه؛ فهل يؤثِّر ذلك الأمرُ الخارجيُّ في شرعية السبب؟ أم يجري السببُ على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ، وللمُجيز أنْ يستدلَّ على ذلك بأمور:

أحدها: **أنَّ القاعدة الكلِّية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادرُ التخلُّف**، وسيأتي[1] لهذا المعنى تقريرٌ في موضعه إن شاء الله.

والثاني: ـ وهو الخاصُّ بهذا المكان ـ **أنَّ الحكمة إما أنْ تُعتبر بمحلِّها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أنْ تُعتبر بوجودها فيه**، فإن اعتُبرت بقَبول المحلِّ فقط فهو المدَّعَى، والمحلوفُ بطلاقها في مسألة التعليق قابلةٌ للعقد عليها من الحالف وغيره؛ فلا يُمنع ذلك إلَّا بدليل خاصٍّ في المنع، وهو غير موجود، وإن اعتُبرت بوجودها في المحلِّ[2]؛ لزم أنْ يُعتبر في المنع فِقدانها مطلقاً، لمانع أو لغير مانع؛ كسفر المَلِك المترفِّه؛ فإنه لا مشقة له في السفر، أو هو مَظِنَّةٌ لعدم وجود المشقة، فكان القَصْرُ والفِطْرُ في حقِّه ممتنعين، وكذلك إبدال الدرهم بمثله، وإبدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هذا العقد، وما أشبه ذلك من المسائل التي تجد الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

ولا يقال[3]: إنَّ السفر مَظِنّةُ المشقة بإطلاق، وإبدال الدرهم بالدرهم مَظنَّة لاختلاف

---

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة؛ أي: فحيث إنَّ المحل قابل في ذاته؛ فتخلف الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلاً، لا مشقة في سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قَصْرٍ وفِطْر، ولذلك يقال فيمن علَّق الطلاق على النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج؛ فيجري التسبب على أصله.

وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية، لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها.

(٢) أي: فعلاً.

(٣) أي: ردّاً على اعتبار مجرد قابلية المحلّ، وعلى الاستناد في ذلك على أنَّ الحكمة غير موجودة فعلاً في مسألة المَلك المترفِّه المسافر، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك؛ أي: لا يقال: نحن لا نقارن خصوص الملك المترفِّه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها، بل إنما يلزم أنْ نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها، يعني: والسفر في ذاته مظنة المشقة وإنْ لم توجد في بعض الأفراد النادرة؛ كالملك مثلاً، أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها؛ فليست مظنة وجود الحكمة في أيِّ فرد، فضلاً عن الفرد النادر، وعلى ذلك لا يصح أنْ تجعل هذه المسألة من هذا الباب، يعني: فعلى فرض أنَّ المحلَّ قابل؛ فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه، =

الأغراض بإطلاق، وكذلك سائرُ المسائل التي في معناها؛ فليجز التسبب بإطلاق، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق؛ فإنها ليست بمظِنَّةٍ للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأنَّا نقول[١]: إنما نظير السفر بإطلاق، نكاح الأجنبية بإطلاق، فإن قلتم بإطلاق الجواز مع عدم اعتبار [وجود المصلحة في المسألة] المقيَّدة[٢]؛ فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورةٌ مقيَّدة من مُطْلَق صُوَر نكاح الأجنبيات، بخلاف نكاح القرابة المحرَّمة، كالأم والبنت مثلاً، فإنها محرَّمة بإطلاق؛ فالمحلُّ غير قابل بإطلاق، فهذا من الضرب الأول، وإذا لم يكن ذلك[٣]؛ فلا بدَّ من القول به في تلك المسائل، وإذ ذاك يكونُ بعضُ الأسباب مشروعاً، وإن لم توجد الحكمة ولا مظنتُها، إذا كان المحلُّ في نفسه قابلاً؛ لأن قَبولَ المحلِّ في نفسه مَظِنةٌ للحكمة وإنْ لم توجد وقوعاً، وهذا معقول.

والثالث: أنَّ اعتبار وجود الحكمة في المحل[٤] عَيْناً لا ينضبط؛ لأن تلك الحكمة لا توجد إلَّا ثانياً عن وقوع السبب، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها، فكم ممن طلَّق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فُسخ إذ ذاك لطارئ طَرأ أو مانعٍ مَنَع، وإذا لم نعلم وقوعَ الحكمة؛ فلا يصحُّ توقُّف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلَّا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوعَ السبب بعد وجود الحكمة، وهو دَورٌ محالٌ؛ فإذاً لا بدَّ من الانتقال إلى اعتبار مَظنَّة الحكمة، ومظنَّة قَبول المحلِّ لها على الجملة[٥] كافٍ[٦].

= بخلاف مسألة الملك والدينار؛ فالمحلُّ قابلٌ ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق؛ لأنَّ المقيس عليه السفر بإطلاق، وغالبه تتحقق فيه الحكمة، أما هنا؛ فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد.

(١) أي: فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة؛ لأنه يلزم أنْ يقارن المطلق بالمطلق، والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلَفَ بطلاقها أوْ لا، هذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً، فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك؛ فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها.

(٢) ★ في الأصل: عدم اعتبار الصور المقيدة.

(٣) أي: إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإنْ منع منه مانع خارج؛ صحَّ التسبب، وتحملُ عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي؛ فينحلّ الإشكال.

(٤) ★ في (د): محلٌ.

(٥) إنما قال: «على الجملة»؛ ليصح الكلام، فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها، أما على التفصيل؛ فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاءه المانع من أمر خارج.

(٦) ★ في (د): إلى اعتبار مظنة قبول المحل . . . كافياً.

وللمانع أنْ يستدلَّ أيضاً على ما ذهب إليه بأوجهٍ ثلاثة:

أحدها: أنَّ قَبولَ المحلِّ إما أنْ يُعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة[١]، وإنْ فُرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل[٢]؛ لا يُشرع التسبُّب فيه، وإما بكونه توجد حكمتُه في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج؛ لا يُشرع أصلاً، كان في نفسه قابلاً لها ذِهناً أو لا، فإنْ كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شُرِعت لمصالح العباد، وهي حِكَم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مَظِنَّةٌ مصلحة موجودة في الخارج؛ فقد ساوى ما لا يَقبل[٣] المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي، وإذا استويا امتنعا أو جازا، لكن جوازهما يؤدِّي إلى جواز ما اتُّفق على منعه؛ فلا بدَّ من القول بمنعهما معاً[٤]، وهو المطلوب.

والثاني: أنَّا لو أعملنا السبب هنا، مع العلم بأنَّ المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به؛ لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحُكم؛ لأنَّ التسبُّب هنا يَصيرُ عَبثاً، والعَبَثُ لا يُشرع،

= لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث، وبالتأمل فيه نجده دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل، وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قَصْرِ وفِطْر المَلِك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها، ثم استدلَّ عليه هنا بأمر عقلي، وهو أنَّ الحكمة لا توجد إلَّا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، وهو دور باطل، فما أدَّى إليه ـ وهو اعتبار وجودها في المحل ـ باطل؛ فلا بدَّ من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً، وعليه؛ فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصول الموضوع، وهو أنَّ الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمرٌ خارج، إلَّا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بُنيا عليه، وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله: «والدليل الثاني»؛ فحصل بهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجهه، فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحته الدليلان الثاني والثالث.
بقي شيء آخر وهو قوله: «وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة»، هذا غير ظاهر؛ فإنَّ المفروض هو أنَّ اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده، ولا يحصل الدور إلا بناء على ما فرضه من توقف كلٍّ من الوجودين على الآخر؛ لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه، فلا يتمُّ هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور، ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور.

(١) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً؛ فإنَّ فَرْض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال.

(٢) أي: ذهناً، وأما ما يقبل ولو ذهناً فقط؛ فيشرع فيه التسبب.

(٣) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه.

(٤) ★ في (د): مطلقاً.

بناء على القول بالمصالح؛ فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول، وهذا هو معنى كلام القرافي[(١)].

والثالث: أنَّ جواز ما أُجيز من تلك المسائل، إنما هو باعتبار[(٢)] وجود الحكمة؛ فإنَّ انتفاء المشقَّة بالنسبة إلى المَلِك المترفِّه غيرُ متحقّق، بل الظن بوجودها غالبٌ؛ غير أنَّ المشقَّة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط، فنَصَبَ الشارع المظِنةَ في موضع الحكمة، ضبطاً للقوانين الشرعية، كما جَعَلَ التقاء الختانَيْن ضابطاً لمسبَّباته المعلومة، وإنْ لم يكن الماء عنه؛ لأنه مَظنَّته، وجَعَلَ الاحتلام مَظنَّةَ حصول العقل القابل للتكليف؛ لأنه غيرُ منضبط في نفسه، إلى أشياء من ذلك كثيرة.

وأما إبدال الدرهم بمثله؛ فالمماثلة من كلِّ وجهٍ قد لا تُتصور عقلاً؛ فإنه ما من متماثلين إلَّا وبينهما افتراقٌ ولو في تعيينهما، كما أنه ما من مختلفين إلَّا وبينهما مشابهةٌ ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو فُرض التماثل من كلِّ وجه فهو نادر، ولا يُعتدُّ بمثله أنْ يكون معتبراً، والغالب المطَّرد اختلافُ الدرهمَين أو الدينارَين ولو بجهة الكسب[(٣)]، فأطلق الجواز لذلك، وإذا كان ذلك كذلك، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا.

فصل: (مسألة التعليق والجواب عنها)

وقد حصل في ضمن[(٤)] هذه المسألة الجوابُ عن مسألة التعليق.

وأما مسألة النكاح للبرّ في اليمين وما ذُكر معها[(٥)]؛ فإنّه موضعٌ فيه احتمالٌ للاختلاف، وإنْ

---

(١) أي: في قوله: «وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة».

(٢) أي: فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً، وهي موجودة كذلك في مسألة الملِك، والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال، حتى الملِك المترفِّه يحصل له مشقة في السفر تناسبه، وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة؛ فلا يضر؛ لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة؛ لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً، بل مقطوع فيها بعدم ترتُّب الحكمة عليها.

(٣) أي: البريء من الشبهة وغير البريء؛ أي: فإنْ لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافهما اللازمة؛ فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه.

(٤) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل، متى كان المحلُّ قابلاً في ذاته، وكان المانع خارجاً عنه.

(٥) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق؛ لأن التعليق لا يتأتَّى فيه تحقق الحكمة بوجه، أما هذه؛ فإنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية، غايته أنه لابسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أو حل اليمين، يعني: والغالب أنه لا يتمسك بها أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها، وكلها لا تنافي تحقق المقاصد =

كان وجه الصحة هو الأقوى، فمن نظر إلى أنه نكاحٌ صدرَ من أهله في محلِّه القابل له ـ كما تقدم بَسطُه ـ، لم يمنع، ومن نظر إلى أنه ـ لمّا كان له نية المفارقة أو كان مظنّةً لذلك ـ أشبه النكاح المؤقَّت؛ لم يُجِز، هذا وإنْ كان ابنُ القاسم لم يَحْكِ في مسألة نكاح البرِّ خلافاً؛ فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان، وهذا كافٍ فيما فيه من الشُّبهة، فالموضع مجالُ نظر المجتهدين.

وإذا نظرنا إلى مذهب مالك، وجدنا نكاح البرِّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أنْ يرفعَ حُكْم اليمين، وكونه مقصوداً به رفع اليمين، يقضي[1] بأنه قصدٌ للنكاح المشروع الذي تحلُّ به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلَّا أنه يتضمَّن رفعَ اليمين، وهذا غير قادح، وكذلك النكاح لقضاء الوَطَر مقصودٌ أيضاً؛ لأنَّ قضاء الوَطَر من مقاصده على الجملة، ونيةُ الفِراق بعد ذلك أمرٌ خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جَعَل الشرع[2] له، وقد يبدو له فلا يُفارق، وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة؛ فإنه في نكاح المتعة بانٍ على شرط التوقيت.

وكذلك نكاحُ التحليل لم يُقصد به ما يُقصد بالنكاح؛ إنما قُصد به تحليلها للمطلَّق الأول بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقته؛ فلم يتضمَّن غرضاً من أغراضه التي شُرع لها.

وأيضاً: فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاءُ معه عُرفاً أو شرطاً؛ فلم يمكن أنْ يكون نكاحاً يمكن استمراره.

وأيضاً؛ فالنصُّ[3] بمنعه عتيد[4]؛ فيُوقف عنده، على أنه لو لم يكن في نكاح المحلِّل

= المشروعة بالنكاح؛ فصار الفرق أن كلّاً من التعليق وهذه المسائل المحلُّ فيها قابلٌ لحصول الحكمة، لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه.

(١) ★ في (د): يكفي.

(٢) ★ في (د): الشارع.

(٣) «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، ولعلَّ هذا هو الوجه الوجيه، وإلا؛ فالتعليق أشد منه بُعداً عن صحة التسبب؛ لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح، بخلاف نكاح التحليل الذي لابدَّ فيه من الوطء، وقد يبدو له؛ فلا يفارق كما حصل كثيراً، فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النصُّ فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارعُ دفعها بتحريمه، وأنت إذا تأملت قوله بعد: «إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد؛ فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه. . . إلخ» تعلم وجه ما قلنا، وأن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية؛ لأنها حاصلة على الجملة، ولا إلى القصد؛ لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صحَّ النكاح، فالكلام في هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلِّل المؤدِّي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم، وهذا أمر يصحُّ أنْ يُرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جزائه.

(٤) ★ العتيد: الحاضرُ المهيَّأ. انظر: «القاموس المحيط»: (عتد).

تراوض[١] ولا شرط، وكان الزوج هو القاصدُ لذلك؛ فإنَّ بعض العلماء يُصحِّح هذا النكاح؛ اعتباراً بأنه قاصدٌ للاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق؛ فقد قصد على الجملة ما يُقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمَّن[٢] ذلك العَوْدَ إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمَّنه على قول، وذلك بحكم التَّبَعية، وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة؛ فلا يخلو من وجهٍ من النظر.

ومما يدلُّ على أنَّ حِلَّ اليمين إذا قُصد بالنكاح لا يقدح فيه؛ أنه لو نذر أو حلف على فعل قُربة من صلاة أو حجٍّ أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات؛ أنه يفعله ويَصحُّ منه قُربةً، وهذا مثلُه، فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد؛ لكان قادحاً في أصل العبادة؛ لأن شرط العبادة التوجُّه بها إلى المعبود قاصداً بذلك التقرُّب إليه، فهكذا تقعُ[٣] العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإنْ لم يقصد بها إلَّا حِلُّ اليمين ـ وإلَّا لم يبرّ فيه ـ فكذلك هنا، بل أَوْلى. وكذلك من حلف أنْ يبيع سلعةً يملكها، فالعقد ببيعها صحيح وإنْ لم يقصد بذلك إلَّا حِلُّ اليمين، وكذلك إن حلف أنْ يصيدَ أو يذبح هذه الشاة، أو ما أشبه ذلك.

وهذا كلُّه راجعٌ إلى أصلين:

أحدهما: إنَّ الأحكام المشروعة للمصالح لا يُشترط وجود المصلحة في كلِّ فردٍ من أفراد محالِّها، وإنما يُعتبر أن يكون مظنةً[٤] لها خاصة.

والثاني: إنَّ الأمور العادية إنما يُعتبر في صحَّتها أنْ لا تكون مناقضةً لقصد الشارع، ولا يُشترط ظهور الموافقة، وكِلا الأصلين سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) ★ التراوض: هو ما يجري بين المتبايعين من الزيادة والنقصان، كأن كل واحد منهما يروض صاحبه، من رياضة الدابة، وقيل: هي المواصفة بالسلعة، وهو أن تصفها وتمدحها عنده. «النهاية في غريب الحديث»: (٢/ ٦٦٢).

(٢) أي: يتضمن نكاح التحليل ـ مع مقاصد النكاح الأصلية ـ قصده أنْ تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط، وقال بعضهم: بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبعي وليس مقصوداً أصليّاً؛ فلا يمنع صحة العقد.

(٣) ★ في (د): فكما تصحُّ.

(٤) أي: على الجملة، وإلا؛ فنكاح حلّ اليمين مظنة ألّا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها، وإن كان يترتب، وقلنا «على الجملة»؛ أي: باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوفٍ للأركان والشروط، وقوله: «خاصة» توكيد للحصر المستفاد من إنما.

فصل: (في القسم الثالث من المسألة الثانية عشر)

والقسم الثالث[١]: من القسمة الأولى[٢] وهو أنْ يقصد بالسبب مسبَّباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصودُ الشارع[٣] أو غيرُ مقصود [له]، وهذا مَوضع نظر، وهو محلُّ إشكالٍ واشتباه. وذلك أنّا لو تسبَّبنا لأمكن أنْ يكون ذلك السبب غيرَ موضوع لهذا المسبَّب المفروض، كما أنه يمكن أنْ يكون موضوعاً له ولغيره، فعلى الأوَّل يكون التسبُّب غيرَ مشروع، وعلى الثاني يكون مشروعاً، وإذا دار العمل بين أنْ يكون مشروعاً أو غيرَ مشروعٍ؛ كان الإقدام على التسبُّب غيرَ مشروع.

لا يقال: إنَّ السبب قد فُرض مشروعاً على الجملة، فلم لا يتسبّب به؟

لأنَّا نقول: إنما فُرض مشروعاً بالنسبة إلى شيء معيَّن مفروضٍ معلوم، لا مُطلقاً، وإنما كان يصحُّ التسبب به مطلقاً إذا عُلم شرعيته لكلِّ ما يتسبَّب عنه على الإطلاق والعموم، وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا، بل علمنا أنَّ كثيراً من الأسباب شُرعت لأمور تنشأ عنها، ولم تُشرع لأمور، وإنْ كانت تنشأ عنها وتترتب عليها؛ كالنكاح، فإنه مشروعٌ لأمور كالتناسل وتوابعه، ولم يُشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه، فلمَّا علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة؛ كان ما جُهل كونُه مشروعاً له مجهولَ الحكم؛ فلا تصحُّ مشروعيةُ الإقدام حتى يُعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز؛ لأن ذلك ليس على الإطلاق، فالأصل في الأبْضاع المنع إلَّا بأسباب مشروعة، والحيوانات الأصل في أكْلِها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة، إلى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء لا مطلقاً، فإذا ثبت هذا وتبيَّن تسبُّبٌ لا ندري: أهو مما قَصَده الشارع بالتسبب المشروع أو مما لم يقصده؟ وجب التوقفُ حتى يُعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدةٌ يتبيَّن بها ما هو مقصودٌ للشارع من مسبَّبات الأسباب وما ليس بمشروع، وهي مذكورة في كتاب «المقاصد» والله المستعان.

المسألة الرابعة عشرة: (يترتب على الأسباب المشروعة وغير المشروعة أحكام ضمناً)

كما أنَّ الأسبابَ المشروعة يترتَّب عليها أحكامٌ ضمناً، كذلك غيرُ المشروعة يترتَّب عليها أيضاً أحكامٌ ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القصاص، والديةُ في مال الجاني أو العاقلة، وغُرْمِ القيمة إنْ كان المقتولُ عبداً، والكفَّارة، وكذلك الإتلاف والتعدِّي يترتب عليه الضمان والعقوبة، والسرقة يترتَّب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبّبة لهذه الأسباب في خطاب الوضع.

---

(١) يظهر أنَّ هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات.

(٢) ★ في (د): من القسم الأول.

(٣) ★ في الأصل: مقصود للشارع.

وقد يكون هذا السبَبُ الممنوع يسبِّبُ مصلحةً[١] من جهة أخرى ليس ذلك السَّبَبُ سبباً فيها، كالقتل يترتَّب عليه ميراثُ الورثة، وإنفاذُ الوصايا، وعتق المدبَّرين، وحريَّةُ أمهات الأولاد [والأولاد]، وكذلك الإتلاف بالتعدِّي يترتب عليه ملك المتعدِّي للمتلَف، تبعاً لتضمينه القيمة، والغصب يترتَّب عليه ملك المغصوب إذا تغيَّر في يديه؛ على التفصيل المعلوم، بناء على تضمينه، وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول؛ فالعاقل لا يقصد التسبُّب إليه؛ لأنه عَينُ مفسدة عليه، لا مصلحة فيها، وإنما الذي من شأنه أن يُقصد؛ الضربُ الثاني: وهو إذا قُصد؛ فالقصد إليه على وجهين:

أحدهما: أنْ يقصد به المسبَّب الذي مُنع لأجله لا غير ذلك؛ كالتَّشفِّي[٢] في القتل، والانتفاع المطْلَق في المغصوب والمسروق، فهذا القصدُ غيرُ قادح في ترتُّب الأحكام التبعية المصلحية؛ لأن أسبابها إذا كانت حاصلةً حصلت مسبِّباتها، إلَّا من باب سدِّ الذرائع، كما في حرمان القاتل وإنْ كان لم يقصد إلَّا التشفِّي، أو كان القتلُ خطأً، عند من قال بحرمانه، ولكن[٣] قالوا: إذا تغيَّر المغصوبُ في يد الغاصب[٤] أو أتلَفه، فإن من أحكام ذلك التغيُّر أنه إنْ كان

(١) أي: يترتب عليه أمر معتدٌّ به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته، وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع، كما تقدم في النكاح، يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن في مقاصده؛ لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة، إلا أنَّ هذا يمكن أن يقال في كلِّ ما تضمنته الأسباب الممنوعة؛ لأنها غير مقصودة بالتسبب، بخلاف المشروعة؛ فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب.

(٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك، الظاهر أن ذلك كله لا يسمَّى مصلحةً، أعني أمراً معتداً به شرعاً، له أحكام؛ كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة، وعليه؛ فلا يظهر وجه لإدراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة، وكان يجمل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضربين المذكورين، يرشدك إلى أنَّ التشفِّي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود، قوله: «فهذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام المصلحية» يعني كملك المغصوب، فيؤخذ منه أنَّ التشفِّي ليس حكماً مصلحيّاً.

(٣) بالتأمل يُعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أجروا قاعدة سدِّ الذرائع في الأول دون الثاني؛ فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال، وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء؛ فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتَّى ذلك في النفس بعد القتل، ويمكن لكلِّ قاتل ادعاء قصد التشفِّي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث؛ لأنه أمرٌ مستور عنا، فلو أخذ بهذا؛ لطاحت نفوسٌ وهُدرت دماءُ وراء قصد التشفِّي فقط.

(٤) أي: فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرَّد الانتفاع، بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك، وحيث إن الأخير لم يحصل منه؛ فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث =

كثيراً؛ فصاحبه غيرُ مخيَّر فيه، ويجوز للغاصب الانتفاعُ به على ضمان القيمة، على كراهيةٍ عند بعض العلماء، وعلى غيرِ كراهيةٍ[1] عند آخرين.

وسببُ ذلك أنَّ قصد هذا المتسبِّب لم يناقض قَصْدَ الشارع في ترتُّب هذه الأحكام؛ لأنها ترتَّبت على ضمان القيمة أو التغيُّر أو مجموعهما، وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهي عنه، والقصدُ إلى السبب بعينه ليحصل به غرضٌ مُطلَق، غيرُ القصد إلى هذا المسبَّب بعينه الذي هو ناشيء عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما.

وبينهما فرق، وذلك أنَّ الغصبَ يتبعه لزومُ الضمان على فرض تغيُّره؛ فتجب القيمةُ بسبب التغيُّر الناشئ عن الغصب. وحين وجبت القيمة وتعيَّنت؛ صار المغصوبُ لجهة الغاصب ملكاً له؛ حفظاً لمال الغاصب أنْ يذهب باطلاً بإطلاق، فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب؛ فانفك القصدان.

فقصدُ القاتل التشفِّي، غيرُ قصده لحصول الميراث، وقصدُ الغاصب الانتفاعَ، غيرُ قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه، وإذا كان كذلك؛ جَرى الحُكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتَّب نقيضُ مقصوده[2] فيما قصد مخالفته، وذلك عقابُه وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته، وهذا ظاهر؛ إلَّا ما سُدَّت فيه الذريعة.

والثاني: أنْ يقصد توابعَ السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً؛ كالوارث يقتل الموروثَ ليحصل له الميراث، والموصَى له يقتل الموصِي ليحصل له الموصَى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيِّره ليضمن قيمته ويتملَّكه، وأشباه ذلك؛ فهذا التسبُّب باطل؛ لأن الشارع لم يضع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة؛ فليست إذاً بمشروعة في ذلك التسبُّب؛ ولكن يبقى النظر: هل يُعتبر في ذلك التسبب المخصوص كونُه

= لم يجعل الغصب سبباً في الملك؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع، وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع، بل السبب التغير والضمان وإن ترتَّبا عليه، فلم يَنْبن الملك على سببٍ ناقض فيه قصد الشارع، ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملُّك ولم يغيره بنفسه، بل حصل فيه موجبُ فَوْت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملُّكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين متى حصل موجبُ الفَوْت، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفِّي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة.

(١) ★ في الأصل: كراهة.

(٢) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل.

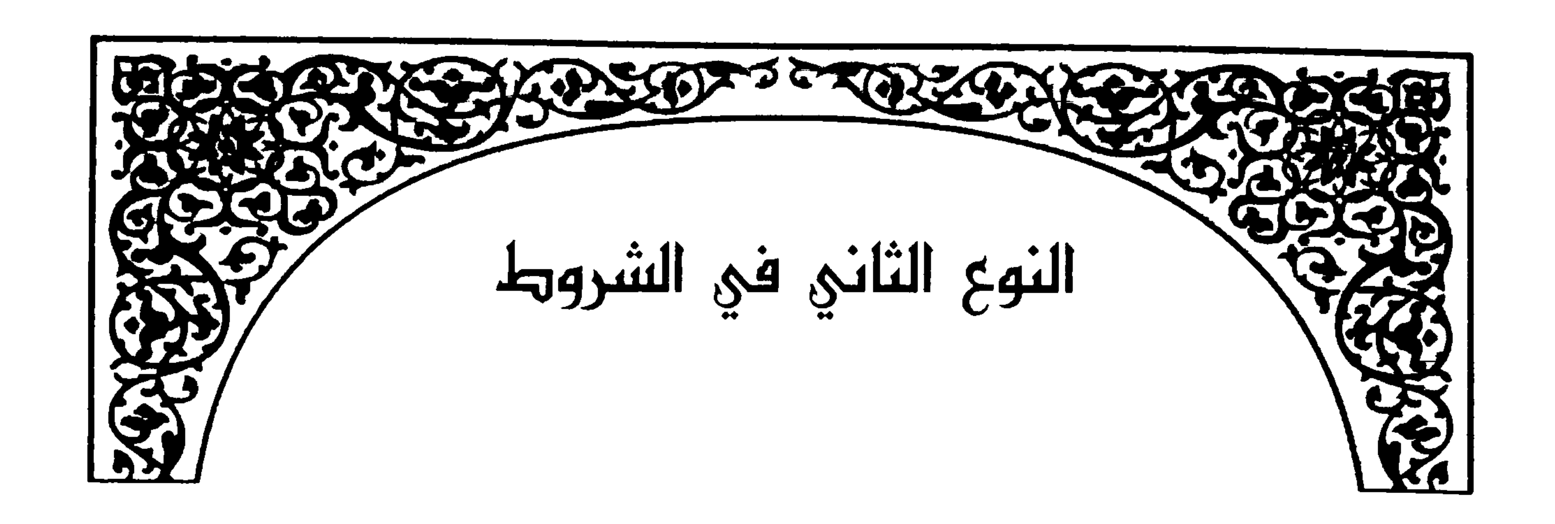
مناقضاً في القصد لقصد الشارع عَيْناً[١]، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبِّب، فتنشأ من هنا قاعدة «المعاملة بنقيض المقصود»، ويُطلق الحُكم باعتبارها إذا تعيَّن ذلك القصدُ المفروض؟ وهو مقتضى[٢] الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة[٣]، وكذلك ميراث المبتوتة في المرض، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة، إلى كثير من هذا، أو يُعتبر جعل الشارع سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثِّر في ذلك قَصدُ هذا القاصد؛ فيستوي في الحكم مع الأول؟ هذا مجالٌ للمجتهدين فيه اتساعُ نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين، فلنقبض عَنان الكلام فيه.

* * *

(١) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبَّب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه؛ فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد إلى ذلك؛ فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه.

(٢) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال: «القاتل لا يرث»، فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل؛ فظاهر، وإن لم يظهر قصده، عُومل بذلك أيضاً سدّاً للذريعة، ولو قال: «مقتضى الفقه في الحديثين» كان أحسن.

(٣) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر ﷺ إلى أنس حين وجهه إلى البحرين، وفيه: «**لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة**». أخرجه البخاري: ١٤٥٠، وأبو داود: ١٥٦٧، والنسائي: ٢٤٥٥، وأحمد: ٧٢. فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبُّب الشرعي.



النوع الثاني في الشروط

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى: (في تحقيق معنى الشرط)

إنَّ المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكمِّلاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه(١)؛ كما نقول: إنَّ الحَوْل أو إمكان النماء مُكمِّلٌ لمقتضى

---

(١) يؤخذ من شراح «ابن الحاجب» أنه كما أنَّ المانع نوعان: مانع للسبب، ومانع للحكم؛ فكذا الشرط؛ شرط للسبب وشرط للحكم، وإن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع، لكن بجهة عدمه، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده، وإن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمة السبب، مثاله: البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يخلّ بحكمة حلّ الانتفاع. وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل إنَّ عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم، وعند تطبيقه يتعسَّر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين، فلذلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم، ومثَّلوه بالصلاة؛ فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجُّه لجناب القدس، وشرطها الطهارة؛ فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإن كانت حكمة الصلاة - وهي مطلق التوجه لجناب القدس - موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة.
وعليه؛ فشرط السبب عدمه يخلّ بحكمة السبب؛ فيخلُّ بتسبب الحكم عنه أيضاً، وشرط الحكم يخلُّ بالحكم وإنْ كانت حكمة السبب موجودة؛ فلنعُد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:
يقول: إنَّ الشرط «ما كان مكمِّلاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط»؛ أي: فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي: وإذا كان مكملاً له في حكمته؛ فعدم الشرط مخلٌّ بحكمته، ولا يخفى أنَّ هذا هو شرط السبب.
ثم قال: «أو فيما اقتضاه الحكم فيه»؛ أي: يكون الشرط مكمِّلاً للمشروط لا في حكمته هو، بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط، وإذا كان كذلك، فعدمه يقتضي حكمة تخلُّ بحكمة =

المُلك أو لحكمة الغنى، والإحصان مكمِّلٌ لوصف الزنى في اقتضائه للرجم، والتساوي في

= الحكم، ولا يخفى أنَّ هذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتعسَّر تطبيقه على كلّ شرط للحكم؛ لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط، والأخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثالاً فضلاً عن اطِّراده.

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني، وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذلك في المانع أيضاً، ويجعل ذلك اصطلاحه، أما أمثلته؛ فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى، وشرط هذا السبب المكمِّل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء؛ لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكُّن من الانتفاع به في وجوه المصالح؛ فقدر له حول جعل مناطاً لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنيّاً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمة السبب وهي الغنى، وعليه؛ فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط؛ فلا يترتب الحكم أيضاً، فقوله: «أو لحكمة الغنى» تنويع في العبارة، أي: أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى، وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد.

ومثاله الثاني لشرط الحكم؛ فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني، أي: حكمة ترتُّب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحصان، فإذا عدم الإحصان؛ كان معذوراً، فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل؛ لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن، ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها؛ لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم، أما على الرأي الثاني؛ فظاهر كما صورناه.

ومثاله الثالث من شرط السبب؛ فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المترتِّبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن، وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الأعلى بالأدنى، فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ؛ اختلَّت حكمة السبب وهي الزجر، واستتباب الأمن؛ لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة، ونزاع وهرج؛ لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مخلٌّ بحكمة السبب؛ فلا حكم أيضاً.

ومثاله الرابع من شرط السبب أيضاً؛ فالصلاة سبب للثواب، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخضوع والأدب؛ لا يترتب الحكم وهو الثواب.

وقوله: «سواء علينا... إلخ» يشير به إلى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علَّة، وما جعله سبباً، وما جعله علامة، وما جعله ركناً... إلخ، كما جاء في «تحرير الكمال»، وشرحه أنَّ الذي وضعه الشارعُ لحكم فكان ذلك الحكم موقوفاً عليه؛ إن كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع، يعني بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم؛ فيسمَّى وضع العلَّة؛ كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان، وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور؛ فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلَّة؛ لأن ملاءمته ظاهرة، وأما إن كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائط، وفي الجملة بحيث يقال: إنَّ هذا الموقوف عليه يُفضي إلى =

الحُرمة مكمّلٌ لمقتضى القِصاص أو لحكمة الزَّجر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكمّلة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذلك، وسواءٌ علينا أكان وصفاً للسبب أو العلة، أو المسبَّب أو المعلول، أو لمحالّها، أو لغير ذلك مما يتعلّق به مقتضى

= الحكم في الجملة؛ فيسمَّى وضع السبب كملك النصاب، فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة، وهو يفضي إلى طلب الزكاة، وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إفضاء؛ فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة. . . إلخ ما قال.

فالمؤلف يقول: إنَّ المنظور إليه في الشرط إنما هو أنْ يكون مكمِّلاً للمشروط؛ سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمُّونه. سبباً، يعني كالمثال الثاني، وهو ملك النصاب؛ فالشرط وهو التمكُّن من النماء وصف له؛ فتقول: يشترط في النصاب أن يكون متمكناً من نمائه، وكما تقول: يشترط في الملك أن يكون تامّاً، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علَّة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد، فتقول: يشترط في القتل لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى مسبباً؛ كما تقول: يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمَّى معلولاً؛ كما تقول: يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفاً لمحالِّها؛ كما تقول: يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل؛ فهو وصف لمحلِّ القتل الذي هو العلة، ثم وصفاً لمحلِّ المسبب؛ كما تقول: يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعاً به؛ لكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك، يعني: فالمدار على أن يكون الشرط مكمّلاً للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه، وهذا شامل لكلِّ الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأيِّ شيء مما ذكروه من هذه الأنواع، كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقية؛ كما تقول: يشترط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول: يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية؛ فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع.

وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلَّا في العبارة، وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة، مع أنك ترى فيها النوعين صريحين، ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً؛ إلَّا أنه تارة يكون مكمّلاً لحكمته هو، أو مكمّلاً لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد، وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً، وهو مانع السبب فقط، كما هو صريح تعريفه له وإدراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته، وسيأتي الكلام معه فيه.

لا يقال: إنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي، وإنما اعتبر كونه مكمّلاً، وهم قد اعتبروا فيه المنافاة؛ فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم، لأنَّا نقول أوّلاً: إن عدم المكمّل ينافي كمال المكمَّل؛ سواء أكان سبباً، أم حكماً؛ فهو آيل إلى كلامهم، وثانياً؛ فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعدُّ مانعاً، ولا فرق إلَّا أنَّ هذا مانع بجهة عدمه، وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي؛ فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر، وبالجملة؛ فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول، وأوجز حتى صار الكلام ألغازاً؛ فاضطرْنا إلى هذا الإطناب، والله أعلم.

الخطاب الشرعي؛ فإنما هو وصفٌ من أوصاف ذلك المشروط، ويلزم من ذلك أنْ يكون مغايراً له، بحيث[١] يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإنْ لم ينعكس، كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً، ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقريرُ اصطلاح.

المسألة الثانية: (في معنى السبب والعلة والمانع)

وإذ ذُكر اصطلاحُ هذا الكتاب في الشرط؛ فليُذكر اصطلاحه في السبب والعلّة والمانع.

فأما السبب: فالمراد به ما وُضع[٢] شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصولُ النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك.

وأما العلة: فالمراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلَّقت[٣] بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلَّقت بها النواهي؛ فالمشقة علَّةٌ في إباحة القَصْرِ والفِطْرِ في السفر، والسفرُ هو السبب الموضوع سبباً للإباحة؛ فعلى الجملة: العلةُ هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مَظنَّتها[٤]؛ كانت ظاهرة أو غيرَ ظاهرة، منضبطة أو غيرَ منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقضِي القاضي وهو غَضبان»[٥]؛ فالغضبُ سببٌ، وتشويشُ الخاطر عن استيفاء الحُجَج هو العلَّة[٦]، على أنه قد يُطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباطِ ما بينهما، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح.

وأما المانع: فهو السبب المقتضي لعلَّةٍ تُنافي علَّة ما منع[٧]؛ لأنه إنما يُطلق بالنسبة إلى سبب مُقتضٍ لحُكم لعلَّة فيه، فإذا حضر المانع وهو مقتضٍ علَّةً تُنافي تلك العلَّة؛ ارتفع ذلك

---

(١) ★ في الأصل: وبحيث.

(٢) أي: وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة؛ فلا يلزم فيها الوصفان، كما سيقول، وقوله: «الحكم»؛ أي: وضعي أو تكليفي؛ فإباحة الانتفاع حكم تكليفي، وانتقال الأملاك حكم وضعي.

(٣) أي: شرعت عندها، وظاهر كلامه قصرها على ما تعلَّق به حكم تكليفي، مع أن الواقع أنَّ العلَّة أعمّ، فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلَّق بها انتقال الملك.

(٤) أما المظنة؛ فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به؛ كالسفر مثلاً.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٦) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط، وكان الغضب مظنته، وكان وصفاً ظاهراً؛ ضُبط وجُعل سبباً.

(٧) جرى على أنَّ المانع مطلقاً يقتضي علَّةً تنافي علة السبب حتى فيما يسمِّيه الأصوليون مانع الحكم؛ كما تراه في تعريفه وسائر بيانه، وهو اصطلاح له كما صدَّر به المسألة، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا كان مبنيّاً على أمر معقول، وسيأتي مناقشته في هذا الأمر.

الحكم وبطلت تلك العلة، لكن مِن شرط كونه مانعاً أنْ يكون مخلًّا بعلَّة السبب الذي نُسب له المانع، فيكون رفعاً لحكمه، فإنه إن لم يكن كذلك؛ كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين، وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح.

فإذا قلنا: الدَّين مانع من الزكاة؛ فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المِدْيان إلى ما يؤدِّي به دَينه، وقد تعيَّن فيما بيده من النصاب، فحين تعلَّقت به حقوق الغُرماء، انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة في وجوب[١] الزكاة فسقطت. وهكذا نقول في الأبوّة المانعة من القصاص؛ فإنها تضمَّنت علةً تُخلُّ بحكمة القتل[٢] العمد العدوان، وما أشبه ذلك مما هو كثير.

المسألة الثالثة: (أقسام الشروط)

الشروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: العقلية؛ كالحياة في العلم، والفهم في التكليف.

والثاني: العاديّة؛ كملاصقة النار للجسم المحرَق في الإحراق، ومقابلة الرائي للمرئي وتوسُّط الجسم الشفاف في الإبصار، وأشباه ذلك.

والثالث: الشرعية؛ كالطهارة في الصَّلاة، والحَوْل في الزَّكاة، والإحصان في الزنى. وهذا الثالث هو المقصود بالذِّكر، فإن حدَثَ التعرض لشرط من شروط القسمَيْن الأوّلين؛ فمن حيث تعلَّق به حُكم شرعيٌّ في خطاب الوضع أو خطاب التكليف، ويصير إذ ذاك شرعيّاً بهذا الاعتبار؛ فيدخل تحت القسم الثالث.

---

(١) ★ في (د): هو علة وجوب.

(٢) جرى في المانع على أنه لابدَّ فيه من علَّة تنافي علَّة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمُّونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثَّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الأول منهما مثالاً لمانع السبب، والثاني مثالاً لمانع الحكم، وظاهر أنَّ مثال الأبوة الذي جعلوه مثالاً لمانع الحكم فيه حكمة المانع ـ وهي: كون الأب سبباً لوجود الابن ـ، هذه لا تخلُّ بتحقُّق حكمة السبب وهي الزجر؛ إذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقُتصَّ من الوالد، فلم يخلَّ بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخلُّ بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين؛ فكان مقتضى تقريره في المانع ألّا تعدّ الأبوة مانعاً؛ فأنت ترى أنَّ قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع، وصيَّر تعريف المانع قاصراً، وعليه؛ فاصطلاحه مبني على اطراد أنَّ كلَّ مانع فيه علة تنافي علة السبب؛ فعليه تحقيق ذلك، وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين.

المسألة الرابعة: (الشرط صفة للمشروط لا جزء منه)

افتقَرنا إلى بيان أنَّ الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء، والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية، ألا ترى أنَّ الحَوْل هو المكمِّل[١] لحكمة حصول النصاب وهي الغنى؛ فإنه إذا مَلَك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلَّا بالتمكُّن من الانتفاع به في وجوه المصالح.

فجعل الشارعُ الحَوْلَ مَناطاً لهذا التمكُّن الذي ظهر به وجه الغنى، والحِنْثُ في اليمين مكمِّل لمقتضاها؛ فإنها لم يُجعل لها كفَّارة إلَّا وفي الإقدام عليها جنايةٌ ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كلِّ تقدير لا يتحقَّق مقتضى الجناية إلَّا عند الحِنْث، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين، والزُّهوقُ أيضاً مكمِّل لمقتضى إنفاذ المَقاتل الموجبُ[٢] للقصاص أو الدِّية، ومكمِّل لتقرُّر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مَخُوفاً[٣]، والإحصان مكمِّل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يُشْكل هذا التقرير بما يُذكر مِن أنَّ العقل شرطُ التكليف، والإيمان شرطٌ في صحة العبادات والتقرُّبات؛ فإنّ العقل إنْ لم يكن؛ فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً؛ كتكليف العجماوات والجمادات.

فكيف يقال إنه مكمِّل؟ بل هو العُمدة في صحَّة التكليف، وكذلك لا يصحُّ أنْ يُقال: إنَّ الإيمان مكمِّل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصحُّ أنْ يكمِّلها الإيمان، وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال[٤] بأمرين:

أحدهما: إنَّ هذا من الشروط العقلية لا الشرعية[٥]، وكلامنا في الشروط الشرعية.

والثاني: إنَّ العقل في الحقيقة شرط مكمِّل لمحلِّ التكليف[٦] وهو الإنسان، لا في نفس

---

(١) ★ في الأصل: الحول مكمل.

(٢) إن اعتبر الزهوق مكمّلاً لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإنْ كان مكمّلاً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني.

(٣) فمجرَّد المرض المذكور سبب في تقرّر حقوقهم، ولكن شرطه الموت.

(٤) أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته.

(٥) ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلَّق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلَّا أنْ يقال: إنَّ كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً، وقد سلمه.

(٦) أي: فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل، والغرض هو ما ذكر.

التكليف، ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمِّل، وأما الإيمان فلا نسلِّم أنه شرط؛ لأن العبادات مبنيَّة عليه، ألا ترى أنَّ معنى العبادات التوجُّه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهذا فرع الإيمان؛ فكيف يكون أصلُ الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه؟ هذا غير معقول، وَمن أطلق هنا لفظ الشرط؛ فعلى التوسع في العبارة.

وأيضاً فإنْ سُلِّم في الإيمان أنه شرط، ففي المكلَّف لا في التكليف، ويكون شرط صحَّةٍ عند بعض، وشرط وجوبٍ عند بعض ـ فيما عدا التكليف بالإيمان ـ حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع[1].

المسألة الخامسة: (لا يقع المسبب بعد السبب وقبل الشرط)

الأصل المعلوم في الأصول: أنَّ السبب إذا كان متوقِّفَ التأثير على شرط؛ فلا يصحّ أنْ يقع المسبَّب دونه، ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحكمُ بالكمال مع فرض توقُّفه على شرطٍ، كما لا يصحُّ الحكمُ بالإجزاء مع فرض توقفه على شرطٍ، وهذا من كلامهم ظاهرٌ؛ فإنه لو صحَّ وقوع المشروط بدون شرطه؛ لم يكن شرطاً فيه، وقد فُرض كذلك، هذا خُلف.

وأيضاً؛ لو صحَّ ذلك لكان متوقِّفَ الوقوع على شرطه غيرَ متوقِّف الوقوع عليه معاً، وذلك محال.

وأيضاً؛ فإنَّ الشرط من حيث هو شرط، يقتضي أنه لا يقع المشروطُ إلَّا عند حضوره، فلو جاز وقوعُه دونه؛ لكان المشروط واقعاً وغيرَ واقع معاً، وذلك محال، والأمر أوضح من الإطناب فيه.

---

(١) ★ أجمعت الأمة على أن الكفار مخاطبون بالإيمان، الذي هو الأصل، واختلفوا في خطابهم بفروعه، كالصلاة والصوم والحج، على مذاهب:

الأول: أنهم ليسوا بمخاطبين بها وهو مذهب أكثر الحنفية، ورواية عن الإمام أحمد، وبعض الشافعية.

الثاني: أنهم مخاطبون بها، وهو مذهب الشافعي والرواية الثانية عن أحمد، وأكثر أصحابهما وأكثر المعتزلة، وظاهر مذهب مالك.

الثالث: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، وهي الرواية الثالثة من أحمد.

انظر: «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٥٠٠)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ١٥٨)، و«رفع الحاجب»: (٢/ ٤٦)، و«أصول الجصاص»: (٢/ ١٥٦).

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالك: أنَّ الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصولُ مسبَّبه على شرط؛ فهل يصحُّ وقوعُه بدون شرطه أم لا؟ قولان: اعتباراً باقتضاء السبب، أو بتخلُّف الشرط، فمَن راعى السبب وهو مقتضٍ لمسبَّبه؛ غلَّبَ اقتضاء، ولم يُراعِ توقفه على الشرط، ومن راعى الشرطَ وأنَّ توقُّفَ السبب عليه مانع من وقوع مسبَّبه؛ لم يُراعِ حضور السبب بمجرَّده، إلَّا أنْ يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه، وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقاً، ويمثلون ذلك بأمثلة، منها:

إنَّ حصول النِّصاب سببٌ في وجوب الزكاة، ودوران الحَوْل شرطُه، ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف.

واليمين سببٌ في الكفَّارة والحِنثُ شرطها، ويجوز تقديمها قبل الحِنْث على أحد القولين.

وإنفاذُ المَقاتل سبب في القِصاص أو الدِّية، والزُّهوقُ شرط، ويجوز العفو قبل الزُّهوقِ وبعد السبب، ولم يحكوا في هذه الصورة خلافاً.

وفي المذهب: إذا جَعلَ الرجلُ أمرَ امرأةٍ يتزوجها بيد زوجةٍ هي في مِلكه، إنْ شاءت طلَّقت أو أبقت، فاستأذنها[1] في التزويج فأذِنَت له، فلما تزوَّجها أرادت هذه أنْ تطلق عليه، قال مالك: ليس لها ذلك؛ بناءً على أنها قد أسقَطَت بعد جَرَيان السبب وهو التمليك، وإنْ كان قبل حصول الشرط وهو التزوُّج.

وإذا أَذِن الورثة ـ عند المرض المَخُوف ـ في التصرُّف في أكثر من الثلث جاز، مع أنهم لا يتقرَّر ملكهم إلَّا بعد الموت، فالمرض هو السببُ لتملُّكهم، والموتُ شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك ـ خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ـ وإنْ لم يقع الشرط، ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض؛ فالسبب على رأي هؤلاء هو القَرابة، ولا بدَّ لهم من القول بأنَّ الموت شرط.

وفي المذهب: مَن جامعَ فالتذَّ ولم يُنزل، فاغتسل ثم أنزَل، ففي وجوب الغسل عليه ثانيةً قولان، ونفيُ الوجوب بناء على أنَّ سبب الغسل انفصال الماء عن مقرِّه، وقد اغتسل، فلا

---

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملَّكها أمرَ امرأةٍ يتزوجها، ثم أسقطت حقَّها الذي ملَّكها إياه، بأنْ قالت مثلاً: أسقطتُ حقِّي، ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حقَّ تطليقها، فإذا أرادتْ أنْ تتمسك بهذا الحق؛ فليس لها ذلك على المشهور المعتمد، ومقابله ضعيف، وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا، والجواب الآتي، أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه؛ فإنه لا يسقط حقُّها ولا يتم معه الجواب الآتي، ولا يخفى عليك أنَّ قوله: «بناء على. . . إلخ» ليس من مقول مالك.

يغتسل له مرة أخرى، هذه حُجَّة سحنون وابن الموّاز[١]، فالسبب هو الانفصال، والخروج شرطٌ ولم يعتبر، إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل.

وهو ظاهرُ المعارضة للأصل الأول؛ فإنَّ الأول يقضي بأنه لا يصحُّ وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق، والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء، وربما صحَّ باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزُّهوق، ولا يمكن أن يصح الأولان معاً بإطلاق، والمعلوم صحة الأصل الأول؛ فلا بدَّ من النظر في كلامهم في الأصل الثاني:

أما أوّلاً؛ فنفس التناقض بين الأصلين كافٍ في عدم صحَّته، عند العلم بصحة[٢] الأصل الأول.

وأما ثانياً؛ فلا نسلِّم أنَّ تلك المسائل جاريةٌ على عدم اعتبار الشرط؛ فإنا نقول:

مَن أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحَوْل مطلقاً ـ من غير أهل مذهبنا ـ فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب، وإنما هو شرط في الانحتام، فالحول كلُّه كأنه وقتٌ ـ عند هذا القائل ـ لوجوب[٣] الزكاة موسَّع، ويتحتَّم[٤] في آخر الوقت؛ كسائر أوقات التوسعة.

وأما الإخراج قبل الحول بيسير ـ على مذهبنا ـ فبناء على أنَّ ما قَرُب من الشيء فحكمه حكمه؛ فشرط الوجوب حاصلٌ، وكذلك القول في شرط الحِنْث: من أجاز تقديم الكفَّارة عليه؛ فهو عنده شرطٌ في الانحتام من غير تخيير، لا شرطٌ في وجوبها.

وأما مسألة الزُّهوق؛ فهو شرط في وجوب القِصاص أو الديّة، لا أنه شرط في صحة العفو، وهذا متفقٌ عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن[٥]؛ فلا بدَّ من وقوعه قبله إنْ وقع، ولا يصحُّ[٦] أنْ يكون شرطاً إذ ذاك في صحته. ووجه صحته أنه حقٌّ من حقوق المجروح التي لا تتعلَّق بالمال،

---

(١) ★ سحنون: تقدمت ترجمته ص١٢٣.

★ أما ابن المواز: فهو محمد بن إبراهيم بن زياد المواز، أبو عبد الله، فقيه مالكي من أهل الإسكندرية. تفقه بابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبغ. توفي سنة (٢٦٩هـ) وقيل (٢٨١هـ). انظر «سير أعلام النبلاء»: (١٣/٦)، و«الديباج المذهب»: (٢/١١٦).

(٢) أي: بإطلاق ليصح التناقض.

(٣) ومثل هذا الجواب للسعد في «حاشيته» على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء.

(٤) ★ في الأصل: ينْحتِم.

(٥) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح.

(٦) لو كان تفريعاً بالفاء؛ لكان أوضح.

فجاز عفوه عنه مطلقاً[١]، كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عِرْضه إذا قُذِف، وما أشبه ذلك، والدليل على أنَّ مُدْرَكَ حُكم العفو ليس ما قالوه[٢] أنه لا يصحُّ للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزُّهوق باتفاق، ولو كان كما قالوه؛ لكان في هذه المسألة قولان[٣].

وأما مسألة تمليك المرأة؛ فإنها لمّا أسقطت حقَّ نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوُّجه؛ لم يبق لها ما تتعلَّق به بعده؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقَّها[٤] فيه بعد ما جرى سببُه، فلم يكن لتزوُّجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط، وهو فقهٌ ظاهر.

ومسألة إذْن الورثة بيّنَةُ المعنى؛ فإنَّ الموت سببٌ في صحة الملك لا في تعلُّقه، والمرض سبب في تعلُّق حقِّ الورثة بمال الموروث لا في تملُّكهم له؛ فهما سببان، كلٌّ واحدٍ منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر، فمن حيث كان المرض سبباً لتعلُّق الحقِّ وإنْ لم يكن ملك، كان إذنهم واقعاً [في محلِّه]؛ لأنهم لما تعلَّق حقُّهم بمال الموروث صارت لهم فيه شُبهة ملك، فإذا أسقطوا حقَّهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة؛ لأنهم صاروا ـ في المال[٥] الذي أنفذوا تصرُّف المريض فيه حالة المرض ـ كالأجانب[٦]؛ فإذا حصل الموتُ لم يكن لهم فيه حقٌّ، كالثلث. والقائل بمنع الإنفاذ يصحُّ مع القول بأن الموت شرطٌ؛ لأنهم أذِنُوا قبل التملك[٧] أو قبل حصول الشرط؛ فلا ينفذ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

---

(١) أي: زاد عن ثلث ماله أم لا؛ فلا شأن للورثة بذلك.

(٢) أي: فيما سبق من بنائه على أنَّ مجرد حصول السبب قاضٍ بترتُّب المسبَّب، وإنْ لم يحصل الشرط اعتباراً باقتضاء السبب.

(٣) ومعلوم أنَّ الزُّهوقَ شرط في القصاص والدِّية، وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط؛ فلا يتأتَّى القِصاص ولا أخذ دية النفس، فاتفاقهم دليل على أنَّ مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبَّب، ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط؛ لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزُّهوق، ولم يقل بذلك أحد؛ فدلَّ على اعتبار الجميع للشرط في تحقُّق حكم المسبَّب.

(٤) أي: فليس تزوُّج المرأة شرطاً في صحة التمليك؛ لأنَّ الملك تمَّ بمجرد الصيغة، غايته أنَّ أثره إنَّما يكون بعد التزوج، فإذا أسقطت الملك؛ فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك.

(٥) ★ في (د): الحال.

(٦) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم، وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرَّف فيه زائداً على الثلث؛ كحال الأجانب في ذلك، وكل هذا خارج عن تقرُّر ملك لهم في حالة المرض.

(٧) أي: قبل تمامه بحصول شرطه. قلت: وفي (د): قبل التمليك وقبل. . . .

وأما مسألة الإنزال؛ فيصحُّ[1] بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه لا حُكم له؛ لأنه إنزالٌ من غير اقتران لذَّة.

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعيَّن فيها التخريج على عدم اعتبار الشَّرط.

المسألة السادسة: (الخطاب بالشروط إما وضعي أو تكليفي)

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربين:

أحدهما: ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف، ؛ إما مأموراً بتحصيلها ـ كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك ـ وإما منهيّاً عن تحصيلها ـ كنكاح المحلِّل الذي هو شرطٌ لمراجعة الزوج الأول؛ والجمعِ بين المتفرق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرطٌ لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك ـ فهذا الضرب واضحٌ قصدُ الشارع فيه؛ فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك. وكذلك الشرط المخيَّر فيه ـ إن اتفق[2] ـ فقصد الشارع فيه جعله لخِيَرة المكلَّف: إن شاء فعلَه فيحصل المشروط، وإنْ شاء ترَكه فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحَوْل في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرْز في القطع، وما أشبه ذلك؛ فهذا الضرب ليس للشارع قصدٌ في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله، فإبقاء النصاب حَوْلاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أنْ يقال يجب على صاحبه إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أنْ يقال: يجب عليه إنفاقه خوفاً أنْ تجب فيه الزكاة.

---

(١) أي: تبنى على أنَّ الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال، وفرض المسألة الجماع؛ فدعوى أنَّ الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض، أو يقال: إنَّ عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذلك، وهو أنَّ كلَّ إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لا حكم له، ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع، اللهم إلَّا ما كان في النوم؛ فإنهم وإن لم يشترطوا مقارنته للذة إلَّا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أنَّ المنيَّ لا يكون إلَّا مع لذَّة؛ طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة، وهذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهم صرَّحوا في غير الجماع بأنَّ الإنزال بسبب اللذة موجب للغسل، وإن لم يقارنها، بل تأخَّر عنها، فتأمل. ثم رأيتُ أنَّ ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد، ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة، حتى إذا التذَّ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني؛ فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه ـ وإن لم يطالب به ـ، أو لم يغسل؛ فكلام المؤلف مبني على هذا. راجع الزرقاني وحاشية العدوي عليه.

(٢) كالنكاح الذي يكون به محصناً؛ فهو مباح وشرط في ترتُّب حكم الرجم على الزِّنا.

وكذلك الإحصان، لا يقال: إنه مطلوب الفعل[١] ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى. وأيضاً فلو كان مطلوباً؛ لم يكن من باب خطاب الوضع، وقد فرضناه كذلك، هذا خُلف، والحُكم فيه ظاهر، فإذا توجَّه قصدُ المكلَّف إلى فِعل الشرط أو إلى تَركِه، من حيث هو فعلٌ داخل تحت قدرته، فلا بدَّ من النظر في ذلك، وهي:

المسألة السابعة: (لا يجوز التحيُّل لإسقاط حكم السبب بفعل شرط أو تركه)

فلا يخلو أنْ يفعله أو يتركه من حيث هو داخلٌ تحت خطاب التكليف[٢]، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيّراً فيه، أو لا، فإن كان ذلك فلا إشكال فيه، وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فَقْده؛ كالنصاب إذا أُنفق قبل الحَوْل للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يُزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصُّن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك.

وإنْ كان[٣] فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أنْ

---

(١) أي: ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح، وإلا؛ فالإحصان وصف لا يفعل.

(٢) لا يقال: موضوع المسألة عامّ في الضربين، وقد خصَّه بخطاب التكليف؛ فيكون خاصّاً بالضرب الأول في المسألة قبلها، وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية.
لأنا نقول: إنَّ خطاب الوضع يدخل تحت قوله: «أو مخيراً فيه»، وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهي عنه، من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبَّباً عن فعل المخيَّر فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته؛ فإنَّ الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول، وهو فعل مخيَّر فيه، له أن ينفق أو يمسك، والإحصان مرتب على النكاح المخيَّر فيه، وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخيَّر فيه، وكلٌّ منهما مترتب عليه خطاب الوضع؛ فالكلام جارٍ مع فرضه المسألة؛ فإنْ فَعلَ الشرط لأنه مأمور به، أو تركه لأنه منهي عنه، أو فعله لأنه مخيَّر فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبَّب شرعي، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه.

(٣) أي: فإن فعل ما يحقِّق الشرط أو فعل ما يخلُّ به بهذا القصد؛ فإنه يكون باطلاً لا يترتب عليه أثره، وظاهره أنَّ ذلك جارٍ فيما ترتَّب عليه ما لا يعدُّ هرباً من الأثر؛ كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرِّق لتلزمه أيضاً، وكذا إذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحصان ليُرجم إذا زنى، ظاهره أنَّ هذا لا يترتب عليه أثره؛ لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنيّة إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره، وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني، وعدم الرجم في المثال الثالث، ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح؛ لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة، وكذا يُقال في بقية الأمثلة؛ فهل تقيّد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً =

لا يترتب عليه أثره، فهذا عملٌ غيرُ صحيح، وسعيٌ باطل، دلَّت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ[١]: «لا يُجمَعُ بين مُتفرِّقٍ ولا يُفرَّقُ بين مُجتَمِعٍ خَشيةَ الصَّدَقة»[٢]، وقال ﷺ: «البَيِّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتّى يَتفرَّقا إلّا أن تكونَ صفْقَةَ خِيار، ولا يحلُّ له أن يُفارِقَهُ خَشْيةَ أنْ يَسْتَقِيلَه»[٣]، وقال: «مَن أدخلَ فرساً بين فَرَسَيْنِ وهو لا يأمَنُ أن تُسْبَقَ فليس بِقمارٍ، ومن أَدخلَ فَرَساً بين فَرَسَيْن وقد أمِنَ أن تُسبَقَ فهو قِمارٌ»[٤].

وقال في حديث بَريرة حين اشترط أهلُها أنْ يكون الولاءُ لهم: «مَن اشترَطَ شرطاً ليسَ في

= مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء؛ فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف؟

(١) فهو فَعلَ منهيّاً عنه ليخلَّ بشرط الزكاة أو زيادتها، وفي المثال الثاني فعل منهيّاً عنه ليخلَّ بشرط الخيار، وفي المثال الثالث فعلَ منهيّاً عنه وهو إدخال فَرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حَوْزِ الرّهان وهو السبق؛ فهو مخلٌّ بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط، وكذا يقال في شرط الولاء: إنه فعلَ منهيّاً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء ألا يترتب عليه أثره، وكذا البيع، وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلاً؛ فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حقِّ المشتري في سائر تصرفات الملك، وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون إلّا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذلك؛ فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه، وشرط في شرط كشرط أنْ يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أنْ تعتقها، واشترطوا في عتقها أنْ يكون الولاء لهم، والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها؛ فيتصور فيها شرط في شرط، وكذا فعل اليمين المنهي عنها ليرتب عليها حقّاً له لم يكن؛ فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه، وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم، وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل، وآية ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ﴾ إلخ من هذا أيضاً، فإذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله؛ فقد فعل منهيّاً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية، وآية شهادة الزور؛ فالشهادة يحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة، والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عَوْدِها للأول بهذا القصد.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٤٥٠، وأحمد: ٧٢ مطولاً، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢١٠٧، ومسلم: ٣٨٥٦، وأحمد: ٣٩٣، بنحوه، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وأخرجه أبو داود: ٣٤٥٦، والترمذي: ١٢٤٧، والنسائي: ٤٤٨٣، وأحمد: ٦٧٢١. بهذا اللفظ من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٢٥٧٩، وابن ماجه: ٢٨٧٦، وأحمد: ١٠٥٥٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده ضعيف.

كتابِ الله فهو باطلٌ وإنْ كان مئةَ شَرْط»[1] الحديث. ونهى عليه الصلاة والسلام عن بَيع وشَرط، وعن بَيعٍ وسلَفٍ، وعن شَرطين في [بيع][2]، وسائر أحاديث الشروط المنهي عنها. ومنه حديث: «مَن اقتَطَعَ مالَ امرىءٍ مُسلِم بيَمينِهِ»[3]، وحديث: «إنَّ اليمينَ على نيّةِ المستَحْلِف»[4].

وعليه جاءت الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا﴾ الآية [آل عمران: ٧٧]، وفي القرآن أيضاً: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ﴾ الآية [البقرة: ٢٢٩]، وآية شهادة الزور والأحاديث من هذا أيضاً.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩]، وما في معنى ذلك من الأحاديث.

وقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وما جاء من أحاديث: لعنِ المحلِّل والمحلَّل له، والتيس المستَعار[5]، وحديث التّصرِيَة في شراء الشاة على أنها غزيرة الدَّر[6]، وسائر أحاديث النهي عن الغش[7]، والخديعة والخِلابة[8]، والنَّجْش[9]، وحديث امرأة

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢١٦٨، ومسلم: ٣٧٧٦، وأحمد: ٥٩٢٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ★ أخرج أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٧١، بإسناد حسن، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحلُّ سَلَفٌ وبيعٌ وشَرطان في بيع، ولا ربحُ ما لم يُضمن، ولا بيعُ ما ليس عندَك». وفي الأصل: شرطين في شرط، وفي (د): شرط في شرط.

(٣) ★ وتمامه: «فقد أوْجَبَ الله له النار، وحَرَّم عليه الجنَّة» قال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله؟ قال: «وإنْ قضيباً مِن أراك». أخرجه مسلم: ٣٥٣، وأحمد: ٢٢٢٣٩، من حديث أبي أمامة رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٤٢٨٤، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ★أخرج ابن ماجه: ١٩٣٦، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٢١٧)، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٢٠٨) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبرُكم بالتيس المستعار» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «هو المحلِّل، لعنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له». وحسنه الألباني في «صحيح الجامع»: ٢٥٩٦.

(٦) ★عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاعَ شاةً مُصرَّاةً، فهو فيها بالخيار ثلاثةَ أيام، فإن شاءَ أمسكَها، وإن شاء رَدَّها ورَدَّ معها صاعاً من تمرٍ» أخرجه مسلم: ٣٨٣١، وأحمد: ٩٣٩٧.

(٧) ★ منها: قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ غَشَّنا فليس منَّا». أخرجه مسلم: ٢٨٣، وأحمد: ٩٣٩٦، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) ★ أخرج البخاري: ٢١١٧، ومسلم: ٣٨٦٠، وأحمد: ٥٩٧٠، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً ذَكَر للنبي ﷺ أنه يُخدع في البيوع، فقال: «إذا بايعتَ فقل: لا خِلابة».

(٩) ★ أخرجه البخاري: ٢١٤٢، ومسلم: ٣٨١٨، وأحمد: ٤٥٣١، عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «نهى النبي ﷺ عن النَّجْشِ».

رفاعة القُرَظِي حين طلَّقها وتزوجها[١] عبد الرحمن بن الزَّبير[٢]، والأدلة أكثر من أن يُؤتى عليها هنا.

وأيضاً؛ فإنَّ هذا العمل[٣] يُصيِّر ما انعقد سبباً لحُكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لا حِكمة له ولا منفعة فيه[٤]، وهذا مناقضٌ لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبرَة في الأحكام.

وأيضاً؛ فإنه مضادٌّ لقصد الشارع؛ من جهة أنَّ السبب لمّا انعقد وحصل في الوجود؛ صار مقتضياً شرعاً لمسبَّبه، لكنه توقَّف على حصول شرط[٥] هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعلُ أو التارك بقصد رفع حُكم السبب قاصداً لمضادَّة الشارع في وضعه سبباً، وقد تبيَّن أنَّ مضادة قصد الشارع باطلة، فهذا العمل باطل.

فإنْ قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقَّفَ اقتضاؤه للحكم على شرط، فإذا فُقِدَ الشرط بحكم

= تصرية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش ـ ويجمعها في الحقيقة جنس الغش ـ قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مغشوشة، ولو كان ما فعله بهذا القصد صحيحاً؛ لرتَّب الشارعُ عليه ملكه للزيادة وحلّ الانتفاع بها، ولكنه لا يرتب ذلك؛ لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيء ولا بد؛ فلا تكون الزيادة ملكاً له، ولا يحلّ انتفاعه بها، وللمشتري ردّ المبيع واسترداد الثمن.

(١) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً، ولكن بقصد غير صحيح؛ فكان سعياً باطلاً من هذه الجهة، أما في مسألة امرأة رفاعة؛ فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر، وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله، وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام: «**لا، حتى تذوقي عُسليته...**» إلخ، أي: إنه لم يتحقق المسّ مع الانتشار، بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول: إنه قد مسَّني؛ فقال لها: «**كذبتِ بقولك الأول، فلن أصدِّقك في الآخر**»؛ فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباب.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٣٩، ومسلم: ٣٥٢٦، وأحمد: ٢٤٠٩٨، من حديث عائشة ﵂.

(٣) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه، وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استُقرئ من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح، فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد؛ لبطلت تلك المصالح التي يبنيها الشارع على تلك الأسباب، فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الإنفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين؛ لأمكن لكلِّ واحد أنْ يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلاً، وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة، وكذا يقال في سائر الأمثلة.

(٤) ★ في (د): لا منفعة به.

(٥) كمرور الحول مثلاً في النصاب، فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة؛ كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه.

القصد إلى فَقْده؛ كان كما لو لم يقصد ذلك، ولا تأثير للقصد، وقد تبيَّن أنَّ الشرط إذا لم يوجد لم ينهتض[١] السبب أنْ يكون مقتضياً؛ كالحَوْل في الزكاة فإنه شرطٌ لا تجب الزكاة بدونه بالفرض، والمعلوم من قصد الشارع أنَّ السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط لا عند فَقْدها، فإذا لم ينتهض سبباً؛ كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحَوْل لمعنى من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأنَّ السبب لم يقتض إيجابها؛ لتوقُّفه على ذلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً، فمن حيث قيل فيه: إنه مخالف لقصد الشارع؛ يقال إنه موافق[٢]، وهكذا سائر المسائل.

فالجواب: إنَّ هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حُكم السبب، وأما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر؛ لأنَّ الشرع شهد له بالإلغاء على القطع، ويتبيَّن ذلك بالأدلة المذكورة إذا عُرضت المسألة عليها.

فإنَّ الجمع بين المتفرِّق أو التفرقة بين المجتمع قد نُهي عنها إذا قُصد بها إبطال[٣] حُكم السبب، بالإتيان بشرط يُنقصها حتى تُبخس المساكين؛ فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف؛ فذلك هو المنهي عنه، كما أنه إذا كانت مئة مختلطة بمئة وواحدة، ففرَّقها قصداً أنْ يُخرج واحدة، فكذلك، وما ذاك إلّا لأنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول، فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج.

وكذلك قوله: «ولا يحلُّ له أن يفارقَه خشيةَ أنْ يستقيلَه»[٤]، فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد، وعن الإتيان بشرط الفَرَس المحلِّلَة[٥] للجُعل بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه.

---

(١) ★ في (د): ينهض.

(٢) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أنَّ قصد الشارع أنَّ السبب إنما يقتضي مسبَّبه عند وجود الشرط لا عند فقده، يعني: فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروض أنْ يقال: إنه فعل منهياً عنه وأثم مثلاً، ولكنه لا تجب عليه الزكاة؛ فإثمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله.

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد أن يرفع حكم السبب؛ لأن المسبَّب من فعل الله لا من فعل المكلف، ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب؛ كان لاغياً وكأنه لم يكن.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٣٤٥٦، والترمذي: ١٢٤٧، والنسائي: ٤٤٨٣، وأحمد: ٦٧٢١، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وهو صحيح لغيره.

(٥) ★ في (د): المجَلِّية.

ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة[١]؛ فإنَّ العقد على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه، ومن ذلك الولاء، فمن شرط أنَّ الولاء له من البائعين، فقد قصد بالشرط رفع حُكم السبب فيه، واعتبِرْ هكذا سائر ما تقدم تجده كذلك؛ فعلى هذا؛ الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهي عنه[٢]، وإذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع[٣]؛ فيكون باطلاً.

فصل: (بطلان العمل السابق أو عدمه)

هذا العمل هل يقتضي البطلان بإطلاقٍ أم لا؟

الجواب: إنَّ في ذلك تفصيلاً، وهو أنْ نقول: لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حُكم الحاصل معنى، أو لا.

فإن كان كذلك؛ فالحكم الذي اقتضاه السبب، على حاله قبل هذا العمل، والعملُ باطل ضائع، لا فائدة فيه، ولا حُكم له، مثل أنْ يكون وَهَب المالَ قبل الحَوْل، لمن راوَضَه على أنْ يردَّه عليه بعد الحَوْل بهبة أو غيرها، وكالجامع بين المفترق[٤] ريثما يأتي الساعي ثم تُرد إلى التفرقة، أو المفرِّق بين المجتمع كذلك ثم يردُّها إلى ما كانت عليه، وكالناكح لتظهر صورةُ الشرط ثم تعود إلى مطلِّقها ثلاثاً؛ وأشباه ذلك؛ لأن هذا الشرط المعمول فيه، لا معنى له ولا فائدة فيه تُقصد شرعاً.

وإنْ لم يكن كذلك فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه:

أحدها[٥]: أنْ يقال: إن مجرَّد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث[٦] على الحكم، وإنما

---

(١) قيد به لما سبق له من أنَّ المسبَّب الذي لا يرفع هو مسبّب سبب وقع بالفعل، فارجع إليه.

(٢) أي: فقوله ـ في الاعتراض السابق ـ: إنه موافق من جهة ومخالف من جهة؛ غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة؛ لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه؛ فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل؛ فبقي الحكم كما كان قبل فعله.

(٣) أي: مضاد له عيناً، وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده.

(٤) ★ في الأصل: المتفرق.

(٥) ضعيف في النظر إنْ لم يُكمَّل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً؛ فيكون باطلاً، أما مجرد أنَّ الشرط أمر خارجي. . . إلخ؛ فإنه لا يفيد، ولو جعل ما بعده مكمّلاً له لا دليلاً مستقبلاً، وكان هو روح الدليل لصح، ولكن قوله: «وأيضاً» يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال، وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أنَّ محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله: «وأيضاً»؛ فتأمل.

(٦) لا يخفى ما فيه من التسامح.

الشرط أمر خارجي مكمِّل، وإلَّا لزم أنْ يكون الشرط جزءَ العلَّة، والفرضُ خلافه، وأيضاً فإنْ القصد فيه قد صار غيرَ شرعي؛ فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حُكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حُكم. ومثال ذلك إنْ أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بَتْلةً[1] لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرّق بين المجتمع ـ وكلُّ ذلك بقصد الفرار من الزكاة ـ لكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبل الحَوْل، وما أشبه ذلك. فقد علمنا ـ حين نَصَب الشارعُ ذلك السبب للحكم ـ أنه قاصدٌ لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حُكم السبب مع انتهاضه سبباً؛ كان مناقضاً لقصد الشارع، وهذا باطلٌ، وكون الشرط ـ حين رُفع أو وُضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[2]، قد أثر فيه القصد الفاسد؛ فلا يصحّ أنْ ينتهض شرطاً شرعياً؛ فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحَقَ بالقسم الأول.

والثاني: أنْ يقال: إنَّ مجرَّد انعقاد السبب غيرُ كافٍ، فإنه وإنْ كان باعثاً؛ قد جُعل في الشرع مقيَّداً بوجود الشرط. فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أنَّ الشارع قصد إيقاع المسبَّب بمجرَّده، وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه، فإذا كان كذلك؛ فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط؛ لم يناقض قصدُه قصدَ الشارع من كلِّ وجه، وإنما قصد لِمَا لم يظهر فيه قصدُ الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه، لكن لمّا كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة، لا عيناً؛ لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها.

وأيضاً؛ فإنَّ هذا العمل لمّا كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً؛ لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعيّاً أو سبباً شرعيّاً، كما كان تغيُّر المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملُّك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم.

وعلى هذا الأصل ينبني صحة ما يقول اللَّخْمي فيمن تصدَّق بجزءٍ من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار، أو أخَّر صلاة حَضَرٍ عن وقتها الاختياري ليصلِّيها في السفر ركعتين، أو أخَّرت امرأةٌ صلاةً بعد دخول وقتها رجاء أنْ تحيض فتسقط عنها، قال:

---

(١) ★ أي: إذا قطعها المتصدق بها من ماله، فهي بائنة من صاحبها، وقد انقطعت منه. «لسان العرب»: (بتت).

(٢) فالشارع يعتبر إنفاق النصاب قبل الحول في منافعه، والهبة البتلة، وجمع المتفرق مثلاً بهذا القصد نافذاً؛ فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّ ما أنفق في قضاء مصالحه، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع، فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه؛ لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آثماً، وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة.

فجميع ذلك مكروه، ولا يجب على هذا في السفر صيامٌ، ولا أنْ يصلِّي أربعاً، ولا على الحائض قضاؤها، وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف: «لَيقضينّ فلاناً حقَّه إلى شهر» وحَلف بالطَّلاق الثلاث، فخاف الحِنثَ فخالع زوجته لئلَّا يحنث، فلما انقضى الأجل راجعها؛ فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث، لوقوع الحِنْث وليست بزوجة؛ لأن الخُلْعَ ماضٍ شرعاً وإنْ قصدَ به قصد الممنوع.

والثالث: أن يُفرَّق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين؛ فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله، وإنْ ثبت له في نفسه حُكمٌ شرعيٌّ؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلِّل على القول بأنه نافذ ماضٍ ولا يُحلِّها ذلك للأوّل؛ لأن الزكاة من حقوق الله، وكذلك المنع من نكاح المحلِّل حقّ الله؛ لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين، وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك.

هذا كلُّه ما لم يدُلَّ دليلٌ خاصٌّ على خلاف ذلك، فإنه إن دلَّ دليلٌ خاصٌّ على خلافه صِيرَ إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دالٌّ على إضافة هذا الأمر الخاصِّ إلى حقِّ الله، أو إلى حقِّ الآدميين، ويبقى بعدُ ما إذا اجتمع الحَقَّان محلَّ نظر واجتهاد، فيغلب أحدُ الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد، والله أعلم.

المسألة الثامنة: (أقسام الشروط مع مشروطاتها)

الشروط مع مشروطاتها[1] على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ يكون مكمِّلاً لحِكمة المشروط وعاضداً لها، بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفء، والإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيع، واشتراط العُهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد، وثمرة الشجر، وما أشبه ذلك، وكذلك اشتراط الحَوْل في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطول في نكاح الإماء، والحِرْز في القطع.

فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً؛ لأنه مكمِّلٌ لحكمة كلِّ سبب يقتضي حكماً، فإنَّ الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائقٍ بلزوم المسجد؛ كان للصيام فيه أثر ظاهر.

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيَّد الشروط بقوله: «المعتبرة في المشروطات شرعاً»، وهنا أطلقها حتى يتأتّى التقسيم إلى الأقسام الثلاثة؛ فالكلام هنا عامّ فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم أو مناف أو لا ملائم ولا مناف.

ولما كان غيرُ الكُفء مظنّةً للنزاع وأنَفَة أحد الزوجين أو عَصَبتِهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعَصَبة، وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح، وهكذا الإمساك بمعروف، وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه؛ فثبوتها شرعاً واضح.

والثاني: أنْ يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمِّل لحكمته، بل هو على الضدِّ من الأول؛ كما إذا اشترط في الصلاة أنْ يتكلَّم فيها إذا أحبَّ، أو اشترط في الاعتكاف أنْ يخرج عن المسجد إذا أراد، بناء على رأي مالك[1]، أو اشترط في النكاح أنْ لا يُنفق عليها أو ألَّا يطأها وليس بمجبوب ولا عِنِّين، أو شَرط في البيع ألَّا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع؛ فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شَرَط الصانع على المستَصْنع أنْ لا يضمن المستأجَرَ عليه إنْ تلف، وأنْ يُصدِّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك.

فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله؛ لأنه مُنافٍ لحكمة السبب، لا يصحُّ أنْ يجتمع معه، فإنَّ الكلام في الصلاة مُنافٍ لما شُرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجُّه إليه والمناجاة له، وكذلك المشترط في الاعتكاف الخروجَ، مشترطٌ ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد، واشتراطُ الناكح أنْ لا يُنفق، ينافي استجلابُ المودَّة المطلوبة فيه، وإذا اشترط أنْ لا يطأ أبطل حِكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرَّ بالزوجة، فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مَظنَّة الدوام والمؤالفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة، إلَّا أنها إذا كانت باطلة؛ فهل تؤثِّر في المشروطات أم لا؟ هذا محلُّ نظر يُستمدُّ[2] من المسألة التي قبل هذه.

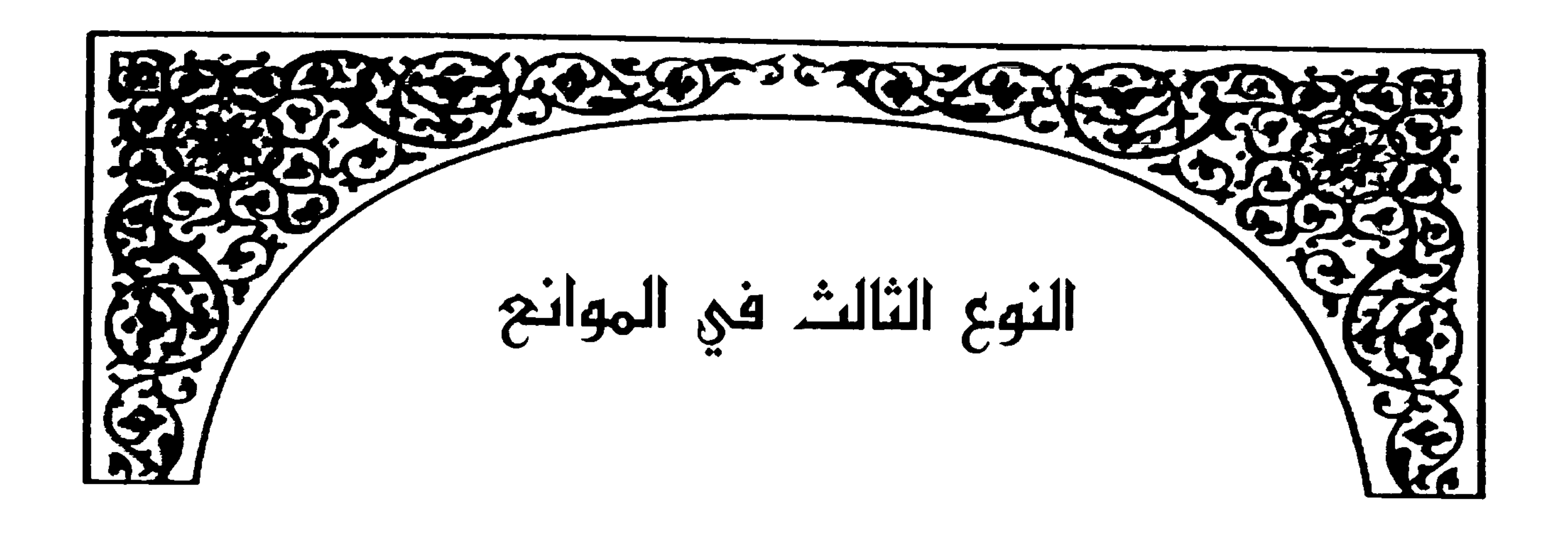
والثالث: أنْ لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة، وهو محل نظر: هل يُلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستقرة[3] في أمثال هذا؛ التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يُكتفى فيه بعدم المنافاة دون أنْ تظهر الملاءمة؛ لأنَّ الأصل فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أنْ لا يُقدم عليها إلَّا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات؛ فكذلك ما يتعلَّق بها من الشروط، وما كان من العاديات يُكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأنَّ الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبُّد، والأصل فيها الإذن حتى يدلَّ الدليلُ على خلافه، والله أعلم.

---

(١) من لزوم المسجد.

(٢) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب، ويقصد بها رفع المسبَّب الواقع، وتقدم تفصيل ذلك.

(٣) ★ في (د): مستمرة.



النوع الثالث في الموانع

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الموانع ضربان:

أحدهما: ما لا يتأتَّى فيه[1] اجتماعه مع الطلب.

والثاني: ما يمكن فيه ذلك، وهو نوعان:

أحدهما: يرفع أصل الطلب.

والثاني: لا يرفعه ولكن يرفع انْحِتامه. وهذا قسمان:

أحدهما: أن يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيّراً[2] فيه لمن قدر عليه.

والآخر: أن يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب، فهذه أربعة أقسام:

فأما الأوّل: فنحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما، وهو مانعٌ من أصل الطلب جُملةً؛ لأنَّ من شرط تعلُّق الخطاب إمكان فهمه؛ لأنه إلزام يقتضي التزاماً، وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات، فإنْ تعلَّق طلبٌ[3] يقتضي استجلابَ مصلحة أو درء مفسدة[4]؛ فذلك راجع إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها، والكلام في هذا مبيَّن في الأصول[5].

---

(١) أي: عقلاً، وقوله: «أحدهما يرفع أصل الطلب»؛ أي: وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً، وامتنع الاجتماع شرعاً، والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلاً وشرعاً.

(٢) يعني: ليس واجباً وإنْ كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد.

(٣) أي: بسبب عمل صدر من غير العاقل؛ كإتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره مثلاً، فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي، وإنما يتعلق بربِّها وبوليِّ الصبيّ.

(٤) ★ في الأصل: مصلحته أو درء مفسدته.

(٥) وهي مسألة الفهم شرط التكليف، راجع «ابن الحاجب».

وأما الثاني: فكالحيض والنفاس، وهو رافعٌ لأصل الطلب وإنْ أمكن حصوله معه؛ لكن إنما يَرفعُ مثلُ هذا أصل الطلب بالنسبة إلى ما لا يُطلب به[١] ألبتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومسّ المصحف، وما أشبه ذلك، وأما ما يطلب به[٢] بعد رفع المانع، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة بنا إلى ذكره هنا.

والدليل على أنه غيرُ مطلوبٍ حالة وجود المانع، أنه لو كان[٣] كذلك لاجتمع الضدّان؛ لأنَّ الحائض ممنوعة من الصلاة، والنُّفَساء كذلك، فلو كانت مأمورةً أيضاً بها؛ لكانت مأمورةً حالةَ كونها منهيّةً بالنسبة إلى شيء واحد[٤]، وهو محال، وأيضاً إذا كانت مأمورةً أنْ تفعل، وقد نُهيت أنْ تفعل؛ لزمها شرعاً أنْ تفعل وأنْ لا تفعل معاً، وهو محال، وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصحُّ لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه؛ لأنها غيرُ مأمورةٍ بالقضاء باتفاق.

وأما الثالث: فكالرِّقّ والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدَين والجهاد، فإنَّ هؤلاء قد لَصِق بهم مانعٌ من انحتام هذه العبادات، الجارية في الدِّين مجرى التحسين[٥] والتزيين؛ لأنهم من هذه الجهة غيرُ مقصودين بالخطاب فيها إلّا بحكم التَّبعَ، فإنْ تمكنوا منها؛ جَرَت بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور، وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل[٦] الذي قبل هذا.

---

(١) يعني: اتفاقاً. ★ وفي (د): مثل هذا الطلب.

(٢) كقضاء الصوم على الحائض؛ فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورةً به وقت الحيض؟ وهو المعتمد، راجع مسألة الأداء والقضاء في «ابن الحاجب».

(٣) الدليلان الأولان عامّان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب، بخلاف الثالث؛ فخاص بما لا يطلب.

(٤) وهو الصلاة، أي: ومن جهة واحدة؛ فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلهذا صحت الاستحالة.

(٥) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني، ولم يجعله من القاصد الضرورية ولا الحاجية، وقد عدَّه هو في تحرير الأصول من الضروري، وقال: «محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية؛ فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا؛ لأنه مفضٍ إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه». اهـ. فيبقى الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين، وليس هناك عهد بيننا وبينهم؛ فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني؟ الظاهر هذا، ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به، ومنه ما لا يكون كذلك؛ فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط، ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل.

(٦) أي: من رفع أصل الطلب، وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال: إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب؛ لأن =

وأما الرابع: فكأسباب الرُّخَص؛ هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حَرَج على من ترك العزيمة مَيْلاً إلى جهة الرُّخصة، كقَصْر المسافر، وفِطْره، وتركه للجمعة، وما أشبه ذلك.

المسألة الثانية[1]: (لا يطلب من المكلف تحصيل الموانع ولا رفعها)

الموانع ليست بمقصودة للشارع؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلَّف لها ولا رفعها، وذلك أنها على ضربين:

ضربٌ منها: داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مأذوناً فيه ـ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة؛ كالاسْتدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة، وإنْ وُجِد النصاب؛ فهو متوقِّف على فَقْد المانع، وكذلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما[2]، ومن الاعتداد بما طلَّق في حال كفره، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر، وكذلك الإسلام مانعٌ من انتهاك حُرمة الدم والمال والعِرْض إلّا بحقِّها؛ فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارجٌ عن مقصود المسألة.

والضرب الثاني: هو المقصود، وهو الداخل تحت خطاب الوَضْع من حيث هو كذلك؛ فليس للشارع قصدٌ في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصيله؛ فإنَّ المِدْيان ليس بمخاطب برفع الدَّين إذا كان عنده نصابٌ لتجب عليه الزكاة، كما أنَّ مالكَ النصاب غيرُ مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه؛ لأنه من خطاب الوَضْع لا من خطاب التكليف، وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب.

والدليل على ذلك أنَّ وضع السبب مكمَّلَ الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه، وإلَّا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على أنه سبب، وقد فُرض كذلك، هذا خُلف. وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبَّب؛ ففرضُ المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعُه، قَصدٌ إلى رفع ترتب المسبَّب على السبب، وقد ثبت أنه قاصدٌ إلى نفس الترتب، هذا خُلف، فإنَّ القصدَين متضادَّان، ولا هو أيضاً قاصدٌ إلى رفعه؛ لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً.

= امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يُعدُّ مانعاً شرعاً، وحينئذ؛ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثاني.

(١) يحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط.

(٢) أي: على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع.

وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع؛ لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً، وإذا لم يعتبر؛ لم يكن مانعاً من جَريان حُكم السبب، وقد فُرض كذلك، وهو عين التناقض.

فإذا توجَّه قصدُ المكلَّف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه؛ ففي ذلك تفصيل، وهي:

المسألة الثالثة: (لا يجوز التحيُّل لإسقاط حكم السبب بفعل المانع)

فلا يخلو أنْ يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف؛ **مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أوْ لا.**

فإن كان الأول فظاهر؛ كالرجل يكون بيده نصاب[١]، لكنه يَستدِين لحاجته إلى ذلك، وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع.

وإنْ كان الثاني؛ وهو أنْ يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، **قصداً لإسقاط حُكم السبب المقتضي أنْ لا يترتَّب عليه ما اقتضاه؛ فهو عملٌ غير صحيح.**

والدليل على ذلك من النقل أمور؛ من ذلك قوله جلّ وعلا: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟﴾ الآية [القلم: ١٧]؛ فإنها تضمَّنَت الإخبار بعقابهم على قصد التحيُّل لإسقاط حقِّ المساكين، بتحريمهم المانعَ من إتيانهم، وهو وقت الصبح الذي لا يُبكِّر في مثله المساكين عادة[٢]، والعقاب إنما يكون لفعل محرَّم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] نزلت بسبب مضارّة الزوجات بالارتجاع أنْ لا ترى بعده زوجاً آخر مُطلقاً[٣]، وأنْ لا تنقضي عدَّتها إلَّا بعد طول؛ فكان الارتجاع بذلك القصد؛ إذ هو مانعٌ من حلِّها للأزواج.

وفي الحديث: «**قاتَلَ الله اليهودَ حُرِّمت عليهم الشحومُ فجَمَلوها فباعُوها**»[٤]، وفي بعض الروايات «**وأكلُوا أثمانَها**»[٥]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**لَيشربَنَّ ناسٌ من أمّتي الخمرَ**

---

(١) ★ في (د): بيده له نصاب.

(٢) يعني: فالمانع عادي، وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هذه المباحث، وهو ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب، وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أن يقال: إنَّ العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أنَّ تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله؛ فإن القصد في كلٍّ الوصول إلى موجب الحرمان.

(٣) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾؛ فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا إلى حد، يضارُّون الزوجات بذلك، فلا يضمها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٢٣، ومسلم: ٤٠٥٠، وأحمد: ١٧٠، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٣٦، ومسلم: ٤٠٥٣، وأحمد: ١٠٦٤٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

ويُسمُّونها بغيرِ اسمِها»[١]، وفي رواية: «ليكونَنّ من أمَّتي أقوامٌ يَستحِلُّونَ الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمَعَازِف»[٢] الحديث. وفي بعض الحديث: «يأتي على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسةِ أشياء: يستحلُّون الخمرَ بأسماء يسمُّونها بها، والسُّحتَ بالهديّة، والقتلَ بالرَّهبة، والزنى بالنكاح، والرِّبا بالبيع»[٣]، فكأن المستحلَّ هنا رأى أنَّ المانع هو الاسم؛ فنقَلَ المحرَّم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له.

وقال تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ [النساء: ١٢]؛ فاستثنى الإضرار، فإذا أقرَّ في مرضه بدَيْنٍ لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصداً حرمان الوارث أو نَقْصه بعض حقِّه، بإبداء هذا المانع من تمام حقِّه؛ كان مضاراً، والإضرار ممنوع باتفاق.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا﴾ الآية [النحل: ٩١]، قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الحيَلِ والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا﴾.

وفي الحديث: «لا يُمنعُ فَضلُ الماء لِيُمنعَ به الكلأ»[٤]، وفيه: «إذا سَمِعتم به - يعني: الوباءَ - بأرضٍ فلا تَقْدَموا عليه، وإذا وَقَعَ بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرُجُوا فِراراً منه»[٥].

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٨٨، وابن ماجه: ٤٠٢٠، وأحمد: ٢٢٩٠٠، من حديث أبي مالك الأشعري ﷺ، وهو صحيح لغيره.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٥٥٩٠ تعليقاً بصيغة الجزم، ووصله ابن حبان: ٦٧٥٤، والطبراني في «الكبير»: ٣٤١٧، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ٢٢١)، من حديث أبي مالك الأشعري ﷺ، وهو صحيح.
وفي الأصل: «الخز»، قال ابن العربي: رواية الخز بالمعجمتين تصحيف، وإنما رُوِّيناه بالمهملتين، وهو الفَرْج، والمعنى: يستحلون الزنا. انظر: «فتح الباري»: (١٠/ ٥٥).

(٣) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه يروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً، وكذلك قال عنه في كتابه «الاعتصام». أقول: قال الفتني في كتابه «تذكرة الموضوعات»: «يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية... إلخ» لا أصل له. وقال ابن القيم في «أعلام الموقعين» - في بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتي: وروى ابن بطة بإسناد إلى الأوزاعي قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع» يعني العينة. وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد.

(٤) في الأرض المباحة بئر للشخص، وفي الأرض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه، وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره؛ فنهي عن ذلك.
والحديث أخرجه البخاري: ٢٣٥٣، ومسلم: ٤٠٠٦، وأحمد: ٧٣٢٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٥٧٢٨، ومسلم: ٥٧٧٩، وأحمد: ٢١٧٩٨، من حديث أسامة بن زيد ﷺ.

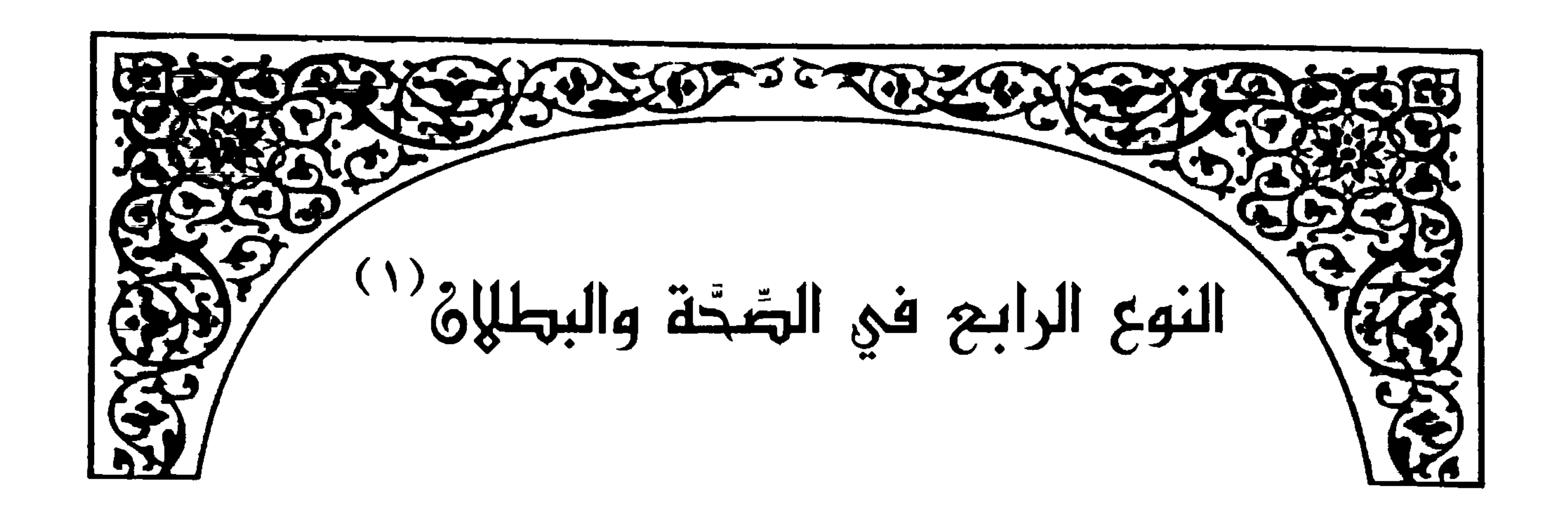
=

والأدلة هنا في الشرع كثيرةٌ من الكتاب والسنّة، وكلام السلف الصالح رضي الله [تعالى] عنهم.

وما تقدَّم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط؛ جارٍ معناه في الموانع، ومن هُنالك يُفهم حُكمها، وهل يكون العمل باطلاً أم لا؟ فينقسم إلى الضربين؛ فلا يخلو أنْ يكون المانعُ المستجلب مثلاً في حُكم المرتفع؛ أوْ لا، فإن كان كذلك فالحكم متوجّه، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحَوْلَ ردَّ الدَّين من غير أن ينتفع به، وإنْ لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلّق خوفاً من انحتام الحِنْث عليه، فهو محلُّ نظر ـ على وِزان ما تقدم في الشروط ـ ولا فائدة في التكرار.

* * *

= وهذا الحجر الصحي الذي يتبجّح باختراعه خدمة للإنسانية أهلُ هذا العصر فيه في كلتا جهتيه قصدٌ إلى المانع لكونه مانعاً؛ فقدومهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة؛ فنهوا عنه، وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من أصابتهم وهو بعدهم عنه، وحكمة الأول ظاهرة، وحكمة الثاني ـ من الوجهة الدينية الصرفة ـ الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله: «نعم، نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله»، ومن الوجهة الشرعية الصحية: خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم.



النوع الرابع في الصِّحَّة والبطلان[(١)]

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في معنى الصِّحَّة:

ولفظ الصِّحَّة يُطلق باعتبارَين:

أحدهما: أنْ يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مُجزِئة، ومبرئة للذِّمة، ومُسقطةٌ للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك[(٢)] من العبارات المُنبئة عن هذه المعاني؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة؛ بمعنى أنها محصِّلة شرعاً للأملاك، واستباحةِ[(٣)] الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع[(٤)] إلى ذلك.

والثاني: أنْ يُراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتب الثواب؛ فيقال: هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يُرجى[(٥)] به الثواب في الآخرة، ففي العبادات ظاهر، وفي العادات[(٦)] يكون

---

(١) اعلم أنَّ الصحة والبطلان ليسا ـ على التحقيق ـ من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية؛ لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه، ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين؛ فلم يعدوهما في الأحكام.

(٢) كموافقة أمر الشرع كما قالوه.

(٣) ولا يقال: حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل؛ لأنها قد تترتب على الباطل، وقد تتخلف عن الصحيح.

(٤) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً.

(٥) لم يقل: يحصل الثواب في الآخرة تفادياً مما اعتُرض به عليه من أنَّ الثوابَ قد لا يترتب على الصحة الصحيحة كما سيأتي.

(٦) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي؛ فلا ثواب إلا بهذه النية، وكما سيأتي في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد وردِّ الودائع.

فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي، وكذلك في المخيَّر إذا عمل به من حيث إنَّ الشارع خيَّره، لا من حيث قصد مجرَّد حظِّه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع.

فهذا أيضاً يُسمَّى عملاً صحيحاً بهذا المعنى، وهو وإنْ كان طلاقاً غريباً لا يتعرَّضُ له علماءُ الفقه؛ فقد تعرَّض له علماء التخلُّق كالغزاليّ وغيره، وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدِّمون. وتأمَّل ما حكاه الغزاليُّ في كتاب النية والإخلاص من ذلك[١].

المسألة الثانية: في معنى البطلان:

وهو ما يقابل معنى الصِّحة، فله معنيان:

أحدهما: أنْ يُراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات؛ إنها غير مُجزِئة، ولا مُبرِئة للذمة، ولا مُسقِطة للقضاء، فكذلك نقول: إنها باطلة بذلك المعنى، غير أنَّ هنا نظراً؛ فإنَّ كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قَصدَ الشارع فيها، حسبما هو مبيَّن في موضعه، ولكن قد تكون المخالفة راجعةً إلى نفس العبادة[٢]؛ فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلاة من غير نية، أو ناقصةً ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك مما يخلُّ بها من الأصل.

وقد تكون راجعةً إلى وصفٍ خارجي منفكٍّ عن حقيقتها وإنْ كانت متَّصفة به؛ كالصلاة[٣] في الدار المغصوبة مثلاً؛ فيقع الاجتهاد:

في اعتبار الانفكاك؛ فتصحّ الصلاة؛ لأنها واقعةٌ على الموافقة للشارع، ولا يَضرّ حصول المخالفة من جهة الوصف.

أو في اعتبار الاتصاف؛ فلا تصح، بل تكون في الحكم باطلة[٤]، من جهة أنَّ الصلاة الموافقة إنما هي المنفكّة عن هذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك، وهكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات: إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً؛ من حصول أملاك، واستباحة فُروج، وانتفاع بالمطلوب، ولما كانت العاديّات في الغالب راجعةً إلى مصالح الدنيا؛ كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين:

---

(١) ★ في كتابه «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٣٧٠).

(٢) كخلل في بعض شروطها أو أركانها.

(٣) وكصوم الأيام المنهية.

(٤) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية، أما عندهم؛ فيقولون في مثله فاسد لا باطل، وبنَوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما سيأتي.

أحدهما: من حيث هي أمور مأذونٌ فيها أو مأمورٌ بها شرعاً.

والثاني: من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد.

فأما الأوّل: فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق؛ كالعبادات المحضة سواء، وكأنهم مالوا إلى جهة التعبُّد، وسيأتي في كتاب «المقاصد» بيان أنَّ في كلِّ ما يُعقل معناه تعبُّداً، وإذا كان كذلك؛ فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه، والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة، وغير المشروع باطل؛ فهذا كذلك، كما لم تصحّ العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع.

وأما الثاني: فاعتبره قومٌ أيضاً لا مع إهمال الأول، بل جعلوا الأمر منزّلاً على اعتبار المصلحة؛ بمعنى أنَّ المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً يُنظر فيه: فإنْ كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث[1] لا يمكن التلافي فيه؛ بطل العمل من أصله، وهو الأصل فيما نهى الشرعُ عنه؛ لأن النهي يقتضي ألّا مصلحة للمكلَّف فيه، وإنْ ظهرت مصلحة لبادىء الرأي؛ فقد علم الله ألّا مصلحة في الإقدام وإنْ ظنّها العامل، وإن لم يحصل ولا[2] كان في حُكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يُحكم بإبطال ذلك العمل؛ كما يقول مالك[3] في بيع المدبَّر: إنه يُردّ إلّا أن يُعتقه المشتري فلا يُردّ؛ فإنَّ البيع إنما مُنع لحقِّ العبد في العتق، أو لحقِّ الله في العتق الذي

---

(١) كبيع الملاقيح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم؛ لأنَّ بيع ما في بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتّى تلافي تصحيحه.

(٢) كذا في الأصل، وفي (د): لم يحصل مدة كان، ولذا قال دراز: لعل الأصل: «وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل» يعني: مدة أيضاً؛ فيكون مقابلاً للقسم قبله، وتنطبق عليه التفاريع الآتية، فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم، بل ارتفع بالعتق، وأمكن تلافي مفوت العتق بسبب عتق المشتري، وإنما قلنا: «في حكم الحاصل»؛ لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد، فهناك كان يغلب عتقه، أعني إذا لم يوجد مانع، كبعض الصور التي يُسترق فيها المدبَّر ولا ينفذ عتقه، أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً؛ فالمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لكن لمدة، وهي ما قبل خروجه حرّاً بسببها، وأمكن التلافي بسبب الحرية؛ فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على المصلحة، وهي تشوُّف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب المبطلان، ومثالاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة، وإسقاط الشرطين اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان.

(٣) ★ في «الموطأ»: (٢/ ٨١٤).

انعقد سببه من سيِّده وهو التدبير؛ فإنَّ البيع يُفيته في الغالب بعد موت السيِّد، فإذا أعتقه المشتري حصل قصدُ الشارع في العتق، فلم يُردَّ لذلك.

وكذلك الكتابة الفاسدة تُردّ، ما لم يعتق المكاتب، وكذلك بيع الغاصب للمغصوب، موقوفٌ على إجازة المغصوب منه أو ردّه؛ لأن المنع إنما كان لحقِّه، فإذا أجازه جاز، ومثله البيع والسَّلَف منهيٌّ عنه؛ فإذا أسقط مُشترطُ السَّلَف شرطه؛ جاز ما عقَداه، ومضى على بعض الأقوال، وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعاً[(١)]، كما في حديث بَرِيرَة[(٢)].

وعلى مقتضاه جرى الحنفيةُ في تصحيح العقود الفاسدة[(٣)]؛ كنكاح الشِّغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما، إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه؛ فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة، فمعنى هذا الوجه أنَّ نهيَ الشارع كان لأمر؛ فلمّا زال ذلك الأمر ارتفع النهيُ؛ فصار العقدُ موافقاً لقصد الشارع؛ إما على حُكم الانعطاف[(٤)] إن قدَّرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حُكم الانعطاف، إن قلنا: إنَّ تصحيحه وقع الآن لا قبل، وهذا الوجه بناء على أنَّ مصالح العباد مغلَّبة على حكم التعبُّد.

والثاني من الإطلاقين: أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب، ويتصور ذلك في العبادات والعادات.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول؛ فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها، وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثوابٌ أيضاً.

فالأول: كالمتعبد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غيرُ مجزئة ولا يترتب عليها ثواب.

والثاني: كالمتصدِّق بالصدقة يُتبعها بالمَنِّ والأذى، وقد قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾[(٥)] الآية [البقرة: ٢٦٤]، وقال: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ

---

(١) ما قبله كان بإسقاط مشترط السلف، أما هذا؛ فإنَّ أهل بَريرة لم يسقطوه، بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢١٦٨، ومسلم: ٣٧٧٩، وأحمد: ٢٥٧٨٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة؛ كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض؛ فإنه يسمَّى فاسداً، والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد، كإسقاط الزيادة في الربا، ولا يحتاج لعقد جديد؛ كالأمثلة التي ذكرها.

(٤) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تمَّ بعد زوال الوصف.

(٥) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة؛ لأنها كتراب على حَجَر صَلْد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً، ظاهرٌ أنَّ هذا باعتبار الآخرة.

لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[1] [الزمر: ٦٥]، وفي الحديث: «أبلِغي زيدَ بنَ أرقمَ أنه قد أبطلَ جهادَه مَعَ رسول الله ﷺ إن لم يَتُبْ»[2]، على تأويل من جعل الإبطال حقيقة[3].

وتكون أعمالُ العادات باطلةً أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا؛ فالأول: كالعقود المفسوخة شرعاً، والثاني: كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرَّدُ الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك؛ فهي أعمالٌ مُقَرّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا؛ فرُوعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهةُ قصد الامتثال مفقودة؛ فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأن الأعمال بالنيات.

والحاصل أنَّ هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إنْ وافقت قصدَ الشارع بقيت ببقاء حياة العامل؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠]، ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]، وما أشبه ذلك مما هو نصّ أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى؛ فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الأعمال العادية، أنْ يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة، وانظر في «الإحياء» وغيره[4].

المسألة الثالثة: (البطلان في العادات وأقسامه)

ما ذُكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسيماً، لكن بالنسبة إلى الفعل العادي؛ إذ لا يخلوا الفعل العادي ـ إذا خلا عن قصد التعبُّد ـ أنْ يُفعل بقصد أو بغير قصد، والمفعول بقصد إما أن يكون القصدُ مجرَّدَ الهوى والشهوة، من غير نظرٍ في موافقة قصد الشارع أو

---

(١) فالعبادة التي حصل فيها الإشراك مع الله باطلة بالمعنيَين؛ أي: في الدنيا والآخرة.

(٢) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ١٤٨١٢، والدارقطني: (٣/ ٥٢)، والبيهقي: (٥/ ٣٢٠) من حديث عائشة رضي الله عنها. وانظر «نصب الراية»: (٤/ ٢٤).

ولا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية، بأن إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول، لا لتفاوت الثمنين.

(٣) يعني: ويكون من الإطلاق الثاني.

(٤) ★ «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٣٧٤).

مخالفته، وإما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك، إمّا اختياراً، وإما اضطراراً؛ فهذه أربعة أقسام:

أحدها: أنْ يُفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم، فقد تقدَّم أنَّ هذا الفعل لا يتعلَّق به خطابُ اقتضاءٍ ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف، فما لا يتعلَّق به خطابُ تكليفٍ؛ لا يترتب عليه ثمرته.

والثاني: أنْ يفعل لقصد نَيل غرضه مجرَّداً؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك كالأول، وإنْ تعلَّق به خطابُ التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردِّ الودائع والأمانات، والإنفاقِ على الأولاد، وأشباه ذلك، ويدخل تحت هذا تركُ المنهيات بحكم الطبع؛ لأن الأعمال بالنيات، وقد قال في الحديث: «**فمَن كانت هِجرَتُهُ إلى الله ورسولِهِ فهجرَتُهُ إلى الله ورسولِهِ، ومن كانت هِجرَتُهُ إلى دُنيا يُصيبُها أو إلى امرأةٍ يَنكِحُها فهِجرَتُهُ إلى ما هاجَرَ إليه**»[1]، ومعنى الحديث متفقٌ عليه ومقطوعٌ به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أنْ يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً؛ كالقاصد لنَيل لذَّته من المرأة الفلانية، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها، عقد عليها عقد نكاحٍ ليكون موصلاً له إلى ما قصد؛ فهذا أيضاً باطلٌ بالإطلاق الثاني؛ لأنه لم يرجع إلى حُكم الموافقة إلَّا مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه[2]، لا من حيث أباحه الشرع، وإنْ كان غيرَ باطلٍ بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة[3] المأخوذة كُرهاً؛ فإنها صحيحةٌ على الإطلاق الأول؛ إذ كانت مسقطةً للقضاء، ومبرئةً للذمة؛ وباطلةٌ على هذا الإطلاق الثاني، وكذلك ترك المحرَّمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياءً من الناس، أو ما أشبه هذا، ولذلك كانت الحدود كفَّارات فقط[4]؛ فلم يُخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال، وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) ★ في الأصل: لغرضه.

(٣) قال: «ومثل ذلك»؛ لأنه أتى به لمجرد الفائدة المناسبة، وإلا؛ فهذا ليس من موضوع المسألة؛ لأن الزكاة من العبادات.

(٤) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبَّب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه، وهذا بالنسبة للإمام، أما بالنسبة لمن أُقيمت عليه؛ فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا ينتظر أن تكون له نية لأن إقامة الحد ليست من فعله؛ إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعزٍ ﷺ والغامديَّة والجُهنية، طلبوا إقامة الحد للطهر من الزنا؛ فتم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالدٍ حين سبَّ الغامدية: «**مهلاً يا خالد؛ فقد تابت توبة لو قالها صاحب مَكْسٍ لغُفر له**»، ولما صلَّى على الجهنيّة؛ قال له عمر ﷺ: أتصلّي عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة =

والرابع: أنْ يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله؛ فهذا القسم إنما يتعيَّن النظر فيه في المباح، أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال، أو المنهي عنه يتركه بذلك القصد أيضاً؛ فهو من الصحيح بالاعتبارَين، كما أنه لو ترك المأمورَ به أو فعلَ المنهيَّ عنه قصداً للمخالفة؛ فهو من الباطل بالاعتبارين، فإنما يبقى النظرُ في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحدَ الطرفين من الفعل أو الترك لمجرَّد حظِّه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه:

أحدها: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلاً بالاعتبار الثاني، وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصوُّر المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم.

والثاني: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناء على تحرِّيه في نَيل حظِّه مما أُذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه، وعلى هذا نبَّه الحديث في الأجر في وطء الزوجة؛ وقولهم: أيقضِي شَهوَتَه ثم يُؤجَر؟! فقال: «أرأَيْتُم لو وَضَعَها في حَرام!»[1]، وهذا مبسوط في كتاب «المقاصد» من هذا الكتاب.

والثالث: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبارَين معاً ـ في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني ـ في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل، وهذا هو الجاري على ما تقدَّم في القسم الأول من قسمَي الأحكام، ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمرٍ خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه في نفسه.

فصل: (في صحة العادات مع النية المشوبة)

وأما ما ذُكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني؛ فلا يخلو أنْ يكون عبادةً، أو عادة، فإنْ كان عبادةً؛ فلا تقسيم فيه على الجملة؛ وإنْ كان عادةً؛ فإما أنْ يصحبه مع قصد التعبد قصدُ الحظ، أوْ لا، والأول إما أن يكون قصدُ الحظ غالباً أو مغلوباً؛ فهذه ثلاثة أقسام:

= والسلام: «لقد تابت توبة لو قُسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل»، والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير؛ لأنه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله، وقد يقال: إنَّ الطلب غيرُ إقامة الحد الذي هو من فعل الغير؛ فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء؛ فعمل آخر مستقل، له فضله ونيته، كما يدل على قوله: «أن جادت بنفسها لله»، وهذا عمل ديني خطير؛ فلا يحرم ثوابه.

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٢٩، من حديث أبي ذر الغفاري ﷺ.

أحدها: ما لا يصحبه حظ؛ فلا إشكال في صحته.

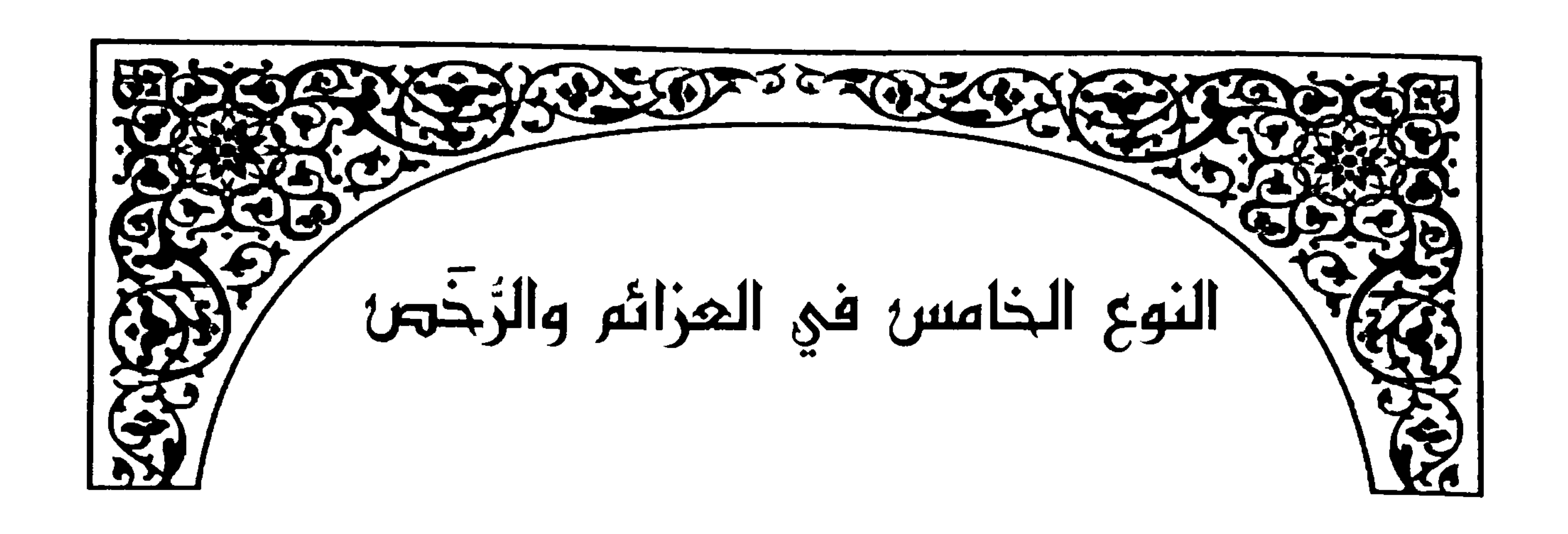
والثاني[1]: كذلك؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حُكم المطَّرح.

والثالث: محتمل لأمرين: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً؛ إعمالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بأنَّ جانب الحظ غيرُ قادحٍ في العاديّات، بخلاف العباديّات، وأنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالاً لحُكم الغَلَبة. وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب، والحمد لله.

* * *

---

(١) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً؛ فالنشر على عكس اللف.



النوع الخامس في العزائم والرُّخَص

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى: (في تعريف العزيمة والرخصة)

العزيمة[1]: ما شُرع من الأحكام الكلية ابتداء، ومعنى كونها «كلِّية»؛ أنها لا تختص ببعض المكلَّفين من حيث هم مكلَّفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً؛ فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كلِّ شخص وفي كل حال، وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكُلِّية، ويدخل تحت هذا ما شُرع لسبب مَصلحيٍّ في الأصل؛ كالمشروعات المتوصَّل بها إلى إقامة مصالح الدارَين، من البيع والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كليات الشريعة.

ومعنى «شرعيتها ابتداءً»؛ أنْ يكون قصدُ الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية[2] على العباد من أوّل الأمر، فلا يسبقها حُكم شرعيٌّ قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير؛ كان[3] هذا الأخير كالحُكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

---

(١) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها، أما ما لا رخصة فيه بحال؛ فلا يطلق عليه عزيمة وإنْ كان حكماً ابتدائياً كلياً؛ فالتعريف للعزيمة شامل لها، وذلك خلاف رأي المحققين.

(٢) لا ينافي هذا وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية؛ فإنَّ الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً، وحكم وضعي هو كونهما عزيمة أو رخصة، قال في «التحرير»: «للشارع في الرخص حكمان: كونهما وجوباً أو ندباً أو إباحة، وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع؛ فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه، ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبَّباً عن الزنا»، وعليه مشى الأبهري.

(٣) ★ في الأصل: وكان.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكلّيات وارداً على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودةً قبل ذلك، فإذا وُجدت اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله [تعالى]: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله [تعالى]: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وقوله [تعالى]: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، وقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، وما كان مثل ذلك؛ فإنه تمهيد لأحكامٍ وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك.

فكل هذا يشمله اسمُ العزيمة، فإنه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً[١]، كما أنَّ المستثنيات من العمومات وسائرَ المخصوصات كلّياتٌ ابتدائية أيضاً؛ كقوله [تعالى]: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله [تعالى]: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ونهى ﷺ عن قَتْل النساء والصبيان[٢]. هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع إلى أحكام كلّية ابتدائية.

وأما الرخصة: فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناءً من أصل كُلّيٍّ يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه، فكونه «مشروعاً لعذر» هو الخاصة التي[٣] ذكرها علماء الأصول.

وكونه «شاقّاً»؛ فإنه قد يكون العذر مجرّد الحاجة، من غير مشقة موجودة؛ فلا يسمَّى ذلك رخصة؛ كشرعية القِراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجزُ صاحب المال عن الضَّرب في الأرض، ويجوز حيث لا عُذر ولا عَجز.

وكذلك المساقاة، والقَرض، والسَّلَم، فلا يسمَّى هذا كلّه رخصة وإنْ كانت مستثناة من

---

(١) لعل أصل العبارة: «فإنه حكم كليّ شرع ابتداء»، ولا داعي للفظ «حكماً»؛ لأن الابتداء حقيق في جميع هذه الأمثلة، إلا في آية ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ﴾؛ فإنها من قبيل الناسخ، وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣٠١٤، ومسلم: ٤٥٤٧، وأحمد: ٥٦٥٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته كلمة «شاقة»؛ لاختل التعريف، ودخل في الرخصة القِراض وما معه، ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا: «ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر»، ولا يخفى أنَّ هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقي شيئاً من القراض وما معه داخلاً في الرخصة؛ لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه.

أصل ممنوع، وإنما يكون مثلُ هذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكلّيات، والحاجيات لا تسمَّى عند العلماء باسم الرخصة.

وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميليٍّ فلا يسمَّى رخصة أيضاً، وذلك أنَّ من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة؛ فمشروعٌ في حقّه الانتقالُ إلى الجلوس، وإن كان مُخِلًّا؛ بركن من أركان الصلاة، لكن[1] بسبب المشقة استُثني فلم يتحتَّم[2] عليه القيام؛ فهذا رخصة محققَّة، فإن كان هذا المترخِّص إماماً؛ فقد جاء في الحديث: «**إنَّما جُعِلَ الإمامُ ليؤتَمَّ به**» ثم قال: «**وإنْ صَلَّى جالساً فصَلُّوا جُلوساً أجمعون**»[3]؛ فصلاتهم جلوساً وقع لعُذر، إلَّا أنَّ العُذر في حقِّهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة[4] للإمام وعدم المخالفة عليه؛ فلا يسمَّى مثل هذا رخصة، وإن كان مستثنى لعذر.

وكون هذا المشروع لعُذر «مستثنى من أصل كلِّيٍّ»؛ يبيّن لك أنَّ الرُّخَص ليست بمشروعة ابتداء؛ فلذلك لم تكن كليّاتٍ في الحُكم، وإنْ عرض لها ذلك فبالعَرض، فإنَّ المسافر إذا أجزنا له القَصر والفِطر؛ فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم، هذا وإنْ كانت آياتُ الصوم نزلت دفعة واحدة؛ فإنَّ الاستثناء ثانٍ عن استقرار حُكم المستثنى منه على الجملة، وكذلك أكلُ الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ﴾ الآية [البقرة: ١٧٣].

وكونُه «مقتصَراً به على موضع الحاجة» خاصّة من خواص الرُّخَص أيضاً لا بدَّ منه[5]، وهو الفاصل بين ما شُرع من الحاجيات الكلِّية، وما شُرع من الرُّخَص؛ فإن شرعية الرُّخص جزئيةٌ يُقتصر فيها على موضع الحاجة؛ فإنَّ المصلِّي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصلِّ قاعداً، وإذا قدر على مسِّ الماء لم يتيمم، وكذلك سائر الرُّخَص، بخلاف القَرض، والقِراض، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة؛ فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإنْ

---

(١) ★ في الأصل: لكنه. (٢) ★ في الأصل: ينحتم.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٨٨، ومسلم: ٩٢٦، وأحمد: ٢٥١٤٩، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) هذا هو الأصل التكميلي؛ فصلاة الإمام جالساً رخصة، وموافقتهم له ليس برخصة.

(٥) يلوح أنه حكم مفرَّع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه؛ لأنه تم بالقيود قبله، بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة؛ فإن كان مراده أنه لابد منه في التعريف؛ فغير ظاهر، وإنْ كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة؛ فظاهر، وهو مفهوم من تعريفها بما شُرع لعذر شاق؛ لأنَّ موضع الحاجة هو العذر الشاق؛ فعند زوال هذا العذر لا يوجد محلّ الرخصة؛ فلا يتأتَّى الترخُّص حينئذٍ.

زال العذر، فيجوز للإنسان أنْ يقترض وإنْ لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأنْ يُساقي حائطه وإنْ كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأنْ يُقارض بماله وإنْ كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار، وكذلك ما أشبهه.

فالحاصل أنَّ العزيمة راجعةٌ إلى أصل كلّيٍّ ابتدائي، والرُّخصة راجعةٌ إلى جزئيٍّ مستثنى من ذلك الأصل الكلّيّ.

فصل: (في معنى ثانٍ للرخصة)

وقد تُطلق الرخصة على ما استُثني من أصلٍ كلّيٍّ يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبارٍ بكونه لعذر شاقٍّ، فيدخل فيه القَرض، والقِراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصَرَّاة، وبيع العرِيّة بِخرْصها تمراً، وضرب الدِّية على العاقلة، وما أشبه ذلك، وعليه يدلُّ قوله: «نَهَى عن بيع ما ليسَ عِندَك»[1]، «وأرخَصَ في السَّلَم»[2]، وكلُّ هذا مستند إلى أصل الحاجيات؛ فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصلٍ ممنوع.

وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتِّباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً؛ لكنَّ هاتين المسألتين تُستمدّان من أصل التكميليات[3] لا من أصل الحاجيات؛ فيُطلق عليها لفظ[4] الرخصة وإنْ لم تجتمع معها في أصلٍ واحد؛ كما أنه قد يُطلق لفظ الرخصة وإنِ استُمِدَّت من أصل الضروريات؛ كالمصلِّي لا يقدر على القيام، فإنَّ الرُّخصة في حقِّه ضرورية لا حاجية، وإنما تكون حاجيةً إذا كان قادراً عليه، لكن بمشقة تلحقه أو بسببه، وهذا كلّه ظاهر.

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٢٨، من حديث عبد الله بن عمرو، وإسناده حسن.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٣٩، ومسلم: ٤١١٩، وأحمد: ١٨٦٨، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) في (د) تكميلات، وقال دراز: أي: التكميلات للتحسينيات؛ فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات، وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها، كما أنَّ قسمة الجيش إلى فرقتين تؤديان الصلاة مع الإمام تكميل لها أيضاً، وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الأول.

(٤) أي: بغير الإطلاق الأول؛ لأن مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة، بل إن صلاته جالساً هي العزيمة، فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير، فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذي في هذا الفصل.

فصل: (في معنى ثالث للرخصة)

وقد يُطلق لفظ الرخصة على ما وُضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة، والأعمال الشاقة التي دلَّ عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللّين، وعلى هذا يُحمل ما جاء في بعض الأحاديث: «أنه عليه الصلاة والسلام صنعَ شيئاً ترخَّصَ فيه»[1]، ويمكن أنْ يرجع إليه معنى الحديث الآخر: «إنَّ الله يُحِبُّ أن تُؤتَى رُخَصُهُ كما يُحِبُّ أنْ تُؤتَى عَزائِمُهُ»[2]، وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله[3]؛ فكان ما جاء في هذه الملَّة السَّمْحة من المسامحة واللِّين رخصةً، بالنسبة إلى ما حملته الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

فصل: (في معنى رابع للرخصة)

وتطلقُ الرخصةُ أيضاً على ما كان من المشروعات تَوسعةً على العباد مطلقاً[4]، مما هو راجع إلى نَيل حظوظهم وقضاء أَوطارهم؛ فإنَّ العزيمة الأُولى هي التي نبَّه عليها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ﴾ الآية [طه: ١٣٢].

وما كان نحو ذلك، مما دلَّ على أنَّ العباد مِلك لله[5] على الجملة والتفصيل؛ فحُقَّ عليهم التوجُّه إليه، وبذلُ المجهود في عبادته؛ لأنهم عباده وليس لهم حقٌّ لديه، ولا حُجَّة عليه، فإذا وهب لهم حظّاً ينالونه؛ فذلك كالرُّخصة لهم؛ لأنه توجهٌ إلى غير المعبود، واعتناءٌ بغير ما اقتضته العبودية.

---

(١) ★ أخرج البخاري: ٦١٠١، ومسلم: ٦١١١، وأحمد: ٢٤١٨٠، من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: صنع النبي ﷺ شيئاً فرخَصَّ فيه، فتنزَّه عنه قوم، فبلغ ذلك النبي ﷺ فخطب فحمد الله ثم قال: «ما بالُ أقوامٍ يتنزَّهون عن الشيء أصنَعُه، فوالله إني لأعلَمُهم بالله، وأشدُّهم له خَشيةً».

(٢) ★ أخرجه أحمد: ٥٨٦٦، وابن حبان واللفظ له: ٣٥٦٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وهو صحيح.

(٣) ★ انظر ص٣٠٥.

(٤) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة؛ فهو أوسع الإطلاقات الأربعة، ولكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال.

(٥) ★ في (د): ملك الله.

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي، على الإطلاق والعموم؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وترك[١] كلِّ ما يشغل عن ذلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يُمتثل على الجملة، والإذن في نَيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة؛ فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كلُّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلَّف؛ فالعزائم حقُّ الله على العباد، والرُّخص حظُّ العباد من لطف الله؛ فتشترك المباحات مع الرُّخَص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معاً توسعة[٢] على العبد، ورَفعَ حَرَج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحات ـ عند هذا النظر ـ تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر حظه[٣] في الأخرى على حظِّه في الدنيا، أو يؤثر حقَّ ربّه على حظِّ نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو آخذاً له حقّاً لربه؛ فيصير حظُّه مندرجاً تابعاً لحق الله، وحقُّ الله هو المقدَّم المقصود؛ فإنَّ على العبد بَذْل المجهود، والربُّ يحكم ما يريد.

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقي عن الأحوال، وعليه يُربُّون التلاميذ، ألا ترى أنَّ مِن مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرُّخص جملة، حتى آل الحال بهم إلى أن عَدُّوا أصل الحاجيات كلِّها أو جُلِّها من الرُّخص، وهو ما يرجع إلى حظِّ العبد منها[٤]، حسبما بان لك في هذا الإطلاق الأخير، وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع إن شاء الله تعالى.

---

(١) هو محلّ الفرق بين هذا الإطلاق وغيره.

(٢) شامل للرخصة بالمعنى المعروف، وبالمعنى الذي أُريد هنا، وقوله: «ورفع حرج عنه» خاص بمحل الرخص المعروف، وقوله: «وإثباتاً لحظه» هذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية.

(٣) أي: فتارة يقدم المندوب على المباح، فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا، وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضاً: إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح، وتارة يقدم المباح على المندوب، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح، وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح، إلّا أنه تابع؛ فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً، وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه.

(٤) وأما ما يرجع إلى حق الله منها؛ فليس من الرُّخَص كما أشرنا إليه.

فصل: (الرخص قد تكون لبعض الناس وقد تكون للعامة)

ولمّا تقررت هذه الإطلاقات الأربعة؛ ظهر أنَّ منها ما هو خاصٌّ ببعض الناس، وما هو عامٌّ للناس كلهم، فأما العام للناس كلِّهم؛ فذلك الإطلاق الأول، وعليه يقع التفريع في هذا النوع، وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا؛ إذ لا تفريع يترتب عليه، وإنما يتبيَّن به أنه إطلاقٌ شرعي، وكذلك الثالث، وأما الرابع، فلمّا كان خاصّاً بقوم لم يُتعرض له على الخصوص، إلّا أنَّ التفريع على الأول يتبيَّن به التفريعُ عليه، فلا يفتقر إلى تفريع خاصٍّ بحول الله تعالى.

المسألة الثانية: (حُكم الرخصة)

حُكم الرخصة الإباحةُ مطلقاً[١] من حيث هي رخصة، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ الآية [النساء: ١٠١]، وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية إلى آخرها[٢].

وأشباه ذلك من النصوص الدالَّة على رفع الحَرَج والإثم مجرّداً، لقوله: ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، بل إنما أتى بما ينفي المتوقَّع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤاخذة؛ على حدِّ ما جاء في كثير من المباحات بحقِّ الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ[٣] عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟[٤] فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]،

---

(١) أي: من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو النَّدب.

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم، وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني: فلا غضب ولا عذاب، أي: فلا إثم عليه؛ فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح.

(٣) أي: لا تبعة مهر؛ فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس، وهذا المعنى هو الظاهر، وقيل: لا وِزر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق؛ فهموا أنه لا يجوز، فقال: لا جناح، ولكن هذا المعنى كما ترى إذا نظر فيه إلى بقية الكلام، وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني.

(٤) لما تحرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ؛ فنزلت الآية.

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، إلى غير ذلك من الآيات المصرِّحة بمجرد رفع الجُناح، وبجواز الإقدام خاصّة.

وقال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[١] [البقرة: ١٨٥]، وفي الحديث: «كنَّا نُسافرُ مع رسول الله ﷺ؛ فمنَّا المُقْصِر[٢] ومنَّا المُتِمّ، ولا يَعيب[٣] بعضُنا على بعض»[٤]. والشواهد على ذلك كثيرة.

والثاني: إنَّ الرخصة أصلها التخفيف عن المكلَّف ورفع الحرج عنه؛ حتى يكون من ثقل التكليف في سَعة واختيار، بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة، وهذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، و﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [النازعات: ٣٣]، بعد تقرير نِعَم كثيرة.

وأصل الرخصة[٥] السهولة، ومادة (ر خ ص) للين والسهولة؛ كقولهم: شيءٌ رَخْصٌ بيّن الرخوصة، ومنه الرُّخص ضد الغَلاء، ورُخِّص له في الأمر فترخَّص هو فيه، إذا لم يُستقصَّ له فيه فمالَ هو إلى ذلك، وهكذا سائر استعمال المادة.

والثالث: إنه لو كانت الرُّخَص مأموراً بها ندباً أو وجوباً؛ لكانت عزائم لا رخصاً، والحال بضدِّ ذلك؛ فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خِيَرة فيه، والمندوب كذلك من حيث مطلق

---

(١) أي: إنْ فطر فعليه عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه، وظاهر أنَّ الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ معناه: إنه لا يريد حرجكم؛ فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر، وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف، أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة؛ فلا يفيد المطلوب، وتأمل.

(٢) من أقصر على لغة فيه.

(٣) وذلك يدل على الإباحة.

(٤) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٣/ ١٤٥)، وأبو بكر الأثرم ـ كما في «التحقيق»: (١/ ٤٩٤) لابن الجوزي ـ من حديث أنس بن مالك، قال ابن الجوزي: هذا الحديث لا يصح تفرد به زيد العمي، وليس بشيء، وإنما المعروف «فمنا الصائم ومنا المفطر».

(٥) أي: وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى؛ كما في الحديث: «**إنَّ الله يحبُّ أن تُؤتَى رخصُه كما يحبُّ أنْ تُؤتَى عزائمُه**»، وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية، لكن ما هنا حكم شرعي، وكون الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أنْ يكون استئناساً لا دليلاً في مسألة أصولية، والمؤلف وإن كان من عادته أنْ يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها؛ إلا أنه في العادة يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أنَّ غرضه منها الاستئناس، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا.

الأمر، ولذلك لا يصحُّ أنْ يقال في المندوبات: إنها شُرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها، فإذا كان كذلك؛ ثبت أنَّ الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيَيْن، وذلك يُبيِّن أنَّ الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رُخصة.

فإن قيل: هذا مُعترض من وجهين:

أحدهما: إنَّ ما تقدم من الأدلة لا يدلُّ على مقصود المسألة؛ إذ لا يلزم من رفع الجُناح والإثم عن الفاعل للشيء أنْ يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً، أما أوّلاً؛ فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، وهما مما يجب الطواف بينهما، وقال تعالى: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ[١] فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، والتأخرُ مطلوبٌ طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجِّل، إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى.

ولا يقال: إنَّ هذه المواضع نزلت على أسباب، حيث توهَّموا الجُناح، كما ثبت في حديث عائشة[٢]؛ لأنا نقول: مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب، وهي توهُّم الجُناح كقوله [تعالى]: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] وقوله: ﴿وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟[٣] مِنۢ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور: ٦١] إلى آخرها، وقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]، ﴿وَلَا جُنَاحَ[٤] عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

جميع هذا وما كان مثله متوهَّمٌ فيه الجُناح والحَرج، وإذا استوى الموضعان[٥]؛ لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالةٌ على حُكم الإباحة على الخصوص، فينبغي أنْ يؤخذ حُكمه من محلٍّ آخر ودليل خارجي.

---

(١) قوله: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾؛ فإنه كما جاء في «روح المعاني» رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل، وبعضهم يؤثم المتأخر.

(٢) ★ الحديث بطوله أخرجه البخاري: ١٦٤٣، ومسلم: ٣٠٨١، وأحمد: ٢٥١١٢.

(٣) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجنح أن آكل منه (والجنح: الحرج)، ويقول: المسكين أحق به مني؛ فنزلت الآية. اهـ. تيسير.

(٤) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكراً لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج؛ فلذا قال: «هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج»، وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل، ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وإن لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سبباً للنزول، فيكون ذكر هذه الآية وجيهاً، لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات: «مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب وهي توهم الجناح؛ كقوله تعالى. . . إلخ»؛ فعله يريد التوهم ولو شأنا وإنْ لم يكن سبباً للنزول.

(٥) ★ في (د): الموضوعان.

والثاني: إنَّ العلماء قد نصُّوا على رُخص مأمور بها؛ فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية، ونصُّوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سُنّةٌ، وقيل في قَصْر المسافر: إنه فرض أو سنة أو مستحب، وفي الحديث: «إنَّ الله يُحبُّ أنْ تُؤتَى رُخصُهُ»[(١)]، وقال ربُّنا تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى كثير من ذلك، فلم يصحّ إطلاق القول بأن حُكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول: إنه لا يُشك أنَّ رفع الحَرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرَّد عن القرائن، يقتضي الإذن في التناول والاستعمال، فإذا خُلِّينا واللفظَ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة، فإن كان لرفع الجُناح والحَرج سببٌ خاص؛ فَلَنا أنْ نحمله على مقتضى اللفظ لا خصوص السبب؛ فقد يتوهَّم فيما هو مباح شرعاً أنَّ فيه إثماً، بناء على استقرار عادةٍ تقدمت، أو رأيٍ عرض، كما توهَّم بعضُهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات، حتى نزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذُكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدّة وغير ذلك؛ فكذلك قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجباً[(٢)]؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيهُ هنا على مجرَّد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرَّد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أنْ نحمله[(٣)] على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية[(٤)]: ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سببٌ مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي

(١) أي: والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى، وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أنَّ الرخص محبوبة له تعالى، وأقل ذلك أنْ تكون مطلوبة طلب المندوب.

والحديث أخرجه أحمد: ٥٨٦٦، وابن حبان: ٣٥٦٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وهو صحيح.

(٢) ويكون مثاله أنّ يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلاً وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إنْ صليتها في هذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه.

(٣) أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة)؛ فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ صارفاً للفظ ﴿لَا جُنَاحَ﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط.

(٤) ★ في (د): ويكون مثل قوله في الآية.

مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا إشكال فيه، وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى[١] وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدم أنَّ الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيين؛ فلا بدَّ أنْ يرجع الوجوبُ أو الندب إلى عزيمة أصلية[٢]، لا إلى الرخصة بعينها، وذلك أنَّ المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أرخص له في أكل الميتة؛ قصداً لرفع الحرج عنه، وردّاً لنفسه من ألم الجوع، فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها؛ كان مأموراً بإحياء نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه، بل هو مثل مَن صادف شَفا جُرف يخاف الوقوع فيه؛ فلا شك أنَّ الزوال عنه مطلوب، وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع، ومثل هذا لا يُسمَّى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كلِّي ابتدائي، فكذلك من خاف التلف إنْ ترك أكل الميتة، هو مأمور بإحياء نفسه؛ فلا يُسمَّى رخصة من هذا الوجه، وإن سُمِّيَ رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل: أنَّ إحياء النفس على الجملة مطلوبٌ طلبَ العزيمة، وهذا فرد من أفراده، ولا شك أنَّ الرخصة مأذونٌ فيها لرفع الحرج، وهذا فرد من أفرادها؛ فلم تتحد الجهتان، وإذا تعدَّدت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع.

وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه؛ فلا نُسلِّم أنه عند القائل بالطلب رخصة، بل هو عزيمةٌ متعبَّدٌ بها عنده، ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر: «فُرِضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين»[٣]

---

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أنَّ بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

(٢) قال الآمدي: أكل الميتة حال الاضطرار وإنْ كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة عن الخبث المحرم، وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى، ولكن كلاهما حالة الاضطرار، وكلام المؤلف يخالفه؛ إذْ جعله رخصة في غير الاضطرار، وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس لرجوعها لأصل كلِّي وهو وجوب المحافظة على النفس، هذا ما يقتضيه بيانه الأول، لكنه قال آخراً: «وإن سُمّي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه» فكأنه في حالة خوف التلف يصح أنْ يكون عزيمة ورخصة من جهتين، وحينئذ يرجع إلى كلام الآمدي، ويوضحه الحاصل بعده؛ إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً «وذلك أنَّ المضطر إلى قوله: فإن خاف» فائدة في هذا المقام.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٠٩٠، ومسلم: ١٥٧٢، أحمد: ٢٦٣٣٨، من حديث عائشة رضي الله عنها.

الحديث، وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدلُّ على أنه رخصة؛ إذ ليس كلُّ ما كان رفعاً للحَرَج يسمَّى رخصة[١] على هذا الاصطلاح العامّ، وإلّا فكان يجب أن تكون الشريعة كلُّها رخصة؛ لخفَّتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرعُ الصلاة خمساً رخصة؛ لأنها شُرعت في السماء خمسين، ويكون القَرض، والمساقاة، والقِراض، وضَرب الدِّية على العاقلة رخصة، وذلك لا يكون كما تقدم؛ فكلُّ ما خرج[٢] عن مجرَّد الإباحة فليس برخصة.

وأما قوله: «إنَّ الله يُحِبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصُهُ»[٣] فسيأتي[٤] بيانه إن شاء الله تعالى. وأيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب[٥]، ومنها ما هو مُبغَض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفية؛ فلا تنافي، وأما قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ [وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ]﴾ [البقرة: ١٨٥]، وما كان نحوه؛ فكذلك أيضاً؛ لأن شريعة الرُّخَص المباحة تيسير ورفع حرج، وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة: (أسباب الرُّخص إضافية)

إنَّ الرخصة إضافية لا أصلية؛ بمعنى أنَّ كلَّ أحد في الأخذ بها فقيهُ نفسه، ما لم يُحدّ فيها حدٌّ شرعي فيوقف عنده، وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أنَّ سبب الرخصة المشقة، والمشاق تختلف بالقوة والضعف، و[٦] بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال؛ فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة، في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء وقِصَرِ الأيام؛ كالسفر على الضدِّ من ذلك، في الفِطر والقَصْر.

وكذلك الصبر[٧] على شدائد السفر ومشقَّاته يختلف؛ فربَّ رجل جَلدٍ ضَرِيَ على قطع

---

(١) أي: بل لابد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له، وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط؛ فيكون هو الأصل فلا رخصة.

(٢) أي: وهذا هو مدَّعاه في رأس المسألة؛ فتثبت.

(٣) ★ أخرجه أحمد: ٥٨٦٦، وابن حبان: ٣٥٦٨، من حديث ابن عمر ﷺ، وهو صحيح.

(٤) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة.

(٥) فلا يلزم من كونه محبوباً ألا يكون مباحاً، وأنْ يكون مطلوباً كما هو مبنى الاعتراض.

(٦) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة؛ لكان أوجه.

(٧) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً، باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص، وهذا بيان لاختلاف العزائم، ويصح أنْ يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه.

المَهَامِه[١]، حتى صار له ذلك عادة لا يَحرَجُ بها ولا يتألم بسببها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها، وفي أوقاتها، وربَّ رجل بخلاف ذلك، وكذلك في الصبر على الجوع والعطش، ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة، وغير ذلك من الأمور التي لا يُقْدَر على ضبطها، وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها.

وإذا كان كذلك؛ **فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حدٌّ محدود يطَّرد في جميع الناس، ولذلك أقام الشرعُ في جملةٍ منها السببَ مقام العلة**؛ فاعتبر السَّفَر لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة، وترك كلَّ مكلَّف على ما يجد؛ أي: إنْ كان قَصْرٌ أو فِطْر؛ ففي السفر، وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد، كالمرض، وكثير من الناس يَقْوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر؛ فتكون الرُّخصة مشروعةً بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر، وهذا لا مِريَة فيه.

فإذاً؛ ليست أسبابُ الرُّخَص بداخلة تحت قانونٍ أصلي، ولا ضابطٍ مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كلِّ مخاطب في نفسه، فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختلُّ حاله بسببه، كما كانت العرب، وكما ذُكر عن الأولياء؛ فليست إباحة الميتة له على وِزان من كان بخلاف ذلك[٢]، هذا وجه.

والثاني: إنه قد يكون للعامل المكلَّف حاملٌ على العمل، حتى يخفّ عليه ما يثقل على غيره من الناس، وحسبك من ذلك أخبارُ المحبِّين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مُهَجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أوّل أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعاً في رضى المحبوبين، واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاقّ سهلةٌ عليهم، بل لذَّةٌ لهم ونعيم، وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذابٌ شديدٌ وألم أليم، فهذا من أوضح الأدلة على أنَّ المشاق تختلف بالنِّسَب والإضافات، وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنِّسب والإضافات.

والثالث: ما يدلُّ على هذا من الشرع؛ كالذي جاء في وِصال الصيام وقطع الأزمان في العبادات؛ فإن الشارع أمرَ بالرفق رحمةً بالعباد، ثم فعله من بعد النبيُّ ﷺ، علماً بأن سببَ النهي

---

(١) ★ ضري: تعوّد. والمهامه: المفازة البعيدة. «مختار الصحاح»: (ضرا)، (مهه).

(٢) أي: فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً، هذا مراده؛ فلذا لم يقل: «فلا يترخص في أكلها» بعد وصفه بالمضطر.

ـ وهو الحَرج والمشقَّة ـ مفقودٌ في حقِّهم، ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصَالهم الصيام لا يصدُّهم ذلك على حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم؛ فلا حَرج في حقِّهم، وإنما الحَرَج في حقِّ مَن يلحقه الحرج حتى يصدَّه عن ضروراته وحاجاته.

وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً، ويلزم منه أنْ تكون الرخصة كذلك؛ لكن هذا الوجه استدلالٌ بجنس المشقة[١] على نوعٍ من أنواعها، وهو غير منتهض إلَّا أنْ يُجعل منضمّاً إلى ما قبله؛ فالاستدلال بالمجموع صحيح، حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة.

فإن قيل[٢]: الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أنْ يكون مؤثِّراً في المكلَّف، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة، أو لا يمكن[٣] له ذلك على حسب ما أُمر به، أو يكون غيرَ مؤثِّر، بل يكون مغلوبَ صبره ومهزومَ عزمه، فإن كان الأول؛ فظاهرٌ أنه محلّ الرخصة، إلَّا أنه يُطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[٤] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه، وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصةً كما تقدم، بل عزيمة، وإنْ كان الثاني فلا حرج[٥] في العمل ولا مشقة، إلَّا ما في الأعمال المعتادة، وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة، وإذا انتفى محلُّ الرخصة في القسمين ـ ولا ثالث لهما ـ ارتفعت الرخصة من أصلها، والاتفاق على وجودها معلوم، هذا خُلف؛ فما انبنى عليه مثله.

---

(١) لأنَّ المشقَّة هنا نوع آخر غير السَّابق؛ فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوِصَال، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهي عنه، وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب، فليست من مواضع الرخصة؛ إلا أنه على كل حال وُجد فيه نوعٌ من المشقة ينبني عليه حكم في اجتهادهم، فالاستدلال به على أنَّ المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة؛ فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيَّد من حيث هو مقيَّد، أو بالعامِّ على الخاصِّ من حيث هو خاصّ، وذلك لا يصح كما يأتي، إلَّا أن يُجعل منضماً إلى ما قبله؛ فيفيد مجرد أنَّ المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإنْ كان لا يفيد أنَّ ذلك في موضوع الرخصة المعروفة؛ فتنبه.

(٢) هذا السؤال وإنْ كان وارداً على أصل وجود الرخصة، وكان يناسبه أول الباب، لكن لمناسبة الكلام في المشقة؛ صح أن يُذكر هنا.

(٣) ★ في الأصل: يكمل.

(٤) أي: فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة، وقوله: «أو ندباً»؛ أي: إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به.

(٥) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه؛ فكيف مع هذا يقال: لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة؛ فوضع السؤال هكذا غير وجيه؛ فتأمل.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ هذا السؤال منقلب على وجه آخر؛ لأنه يقتضي أنْ تكون الرُّخَص كلُّها مأموراً بها وجوباً أو ندباً، إذ ما من رخصة تفرض إلَّا وهذا البحث جارٍ فيها، فإذا كان مشترك الإلزام؛ لم ينهض دليلاً[١]، ولم يُعتبر في الإلزامات.

والثاني: إنه إنْ سلّم؛ فلا يلزم السؤال لأمرين:

أحدهما: إنَّ انحصار الرُّخَص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أنْ لا يكون الحرجُ مؤثِّراً في العمل، ولا يكون المكلَّف رَخِيَّ البال عنده[٢]، وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حَرَجاً في الصوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخلُّ به في مرضه، ولا يؤدِّيه إلى الإخلال بالعمل، وكذلك سائرُ ما يعرض من الرُّخص جارٍ فيه هذا التقسيم، والثالث هو محل الإباحة؛ إذ لا جاذب له يجذبه لأحد الطرفين.

والآخر: إنَّ طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه[٣]، ليس من جهة كونه رخصة، بل من جهة كون العزيمة لا يُقدر عليها، أو كونها تؤدِّي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا؛ فالطلب من حيث النهي عن الإخلال، لا من حيث العمل بنفس الرخصة. ،ولذلك نُهي عن الصلاة

(١) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا، يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام.

(٢) هو الذي قال فيه: «مغلوب صبره، مهزوم عزمه». قلت: وفي الأصل: رخي البال عنه.

(٣) راجع لقوله: «وإذا كانت مأموراً بها؛ فلا تكون رخصة»؛ فالجواب الأول: يراعى أن هناك محلّاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة؛ لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه، والجواب الثاني: ترق على هذا يقول: الرخصة موجودة في المأمور به، ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة؛ فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة، وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طولب بالرخصة، ولا يخفى عليك أنهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة، قال الأبهري: «إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طروّ العذر لم تثبت رخصة في حقِّه؛ لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة؛ لأن الإكراه يمنع التكليف، ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان، وإتلاف مال الغير عدم تحريمه ليس رخصة، يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهذا الشخص، فلا رخصة إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه، وبهذا تعلم ما في هذا الجواب الثاني، هذا ولا يذهب عنك أنه عرَّف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال: «ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء عن حكم كلي»؛ فلا يرد عليه ما تقدم.

بحضرة الطعام، ومع مدافعة الأخبَثَين[(١)]، ونحو ذلك[(٢)]؛ فالرخصة[(٣)] باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة، فليست بمرتفعة من الشرع بإطلاق، وقد مرَّ بيان جهتَي الطلب والإباحة، والله أعلم.

المسألة الرابعة: (إباحة الرُّخص معناها رفع الحرج لا التخيير)

الإباحة المنسوبة إلى الرُّخصة؛ هل هي من قَبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والتَّرك؟

فالذي يظهر من نصوص الرُّخَص أنها بمعنى رفع الحَرج، لا بالمعنى الآخر، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]؛ فلم يذكر في ذلك أنَّ له الفعل والتَّرك، وإنما ذكر أنَّ التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم.

وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر[(٤)]، ولا يجوز له، بل ذكر نفس العذر، وأشار إلى أنه إنْ أفطر، فعدَّة من أيام أُخر.

وكذلك قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] على القول[(٥)] بأن المراد القَصْر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أنْ تقصروا، أو: فإن شئتم فاقصروا.

---

(١) ★ أخرج مسلم: ١٢٤٦، وأحمد: ٢٤١٦٦، من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «لا صلاةَ بحَضْرَة طعامٍ، ولا وهو يُدافِعُه الأخْبَثان».

(٢) كالصلاة في الأرض المغصوبة، يعني: فهناك جهتان تسلط على إحداهما الطلب والعزيمة، وعلى الأخرى الرخصة، كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين، ولا مانع من ذلك ما دامت الجهة لم تتحد؛ فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام.

(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول، أما الثاني: فلم يبيِّن فيه إلا أنَّ الترخيص له جهة غير جهة الطلب، أما كونه مباحاً في هذه الحالة؛ فإنه لم يبيِّنه هنا اعتماداً على ما سبق، ولذا قال: «وقد مر بيان... إلخ».

(٤) هذا ليس ظاهراً؛ لأنَّ الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك؛ فلا يتوهم أنْ يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي، وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق.

(٥) نسب إلى طاوس والضحاك أنَّ القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء، وحينئذٍ يبقى الشرط في الآية على ظاهره ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ﴾ إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة؛ فلماذا قيد بقوله: «على القول... إلخ»؟

وقال [تعالى] في المُكرَه: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ الآية [النحل: ١٠٦] إلى قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ فالتقدير أنَّ مَن أُكره فلا غضب عليه، ولا عذابَ يلحقه إنْ تكلَّم بكلمة الكفر وقلبُه مطمئن بالإيمان، ولم يقل: فله أنْ ينطقَ، أو إنْ شاء فلينطق. وفي الحديث: أَكْذِبُ امرأتي؟ قال له «لا خيرَ في الكذب» قال له: أفأعِدُها وأقول لها؟ قال: «لا جُناح عليك[1]»[2] ولم يقل له نعم، ولا افعلْ إنْ شئت.

والذي يدلُّ[3] على أنَّ التخيير غيرُ مُراد في هذا الأمور؛ أنَّ الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلَّم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجورٌ وفي أعلى الدرجات، والتخييرُ ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر؛ فكذلك غيره[4] من المواضع المذكورة وسواها.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير؛ ففي قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، يريد كيف شئتم: مُقبِلة، ومُدبِرة، وعلى جنب؛ فهذا تخيير واضح، وكذلك قوله: ﴿وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥]، وما أشبه ذلك، وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرقُ ما بين المباحين.

فإنْ قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما؟

قيل: ينبني عليه فوائدُ كثيرة، ولكن العارضَ في مسألتنا أنَّا إنْ قلنا: إنَّ الرخصة مخيَّرٌ فيها حقيقةً؛ لزم أنْ تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخيَّر، وليس كذلك إذا قلنا: إنها مباحة

---

(١) يقتضي أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء، رخصة للزوج بالنسبة لامرأته.

(٢) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٨٩) عن صفوان بن سليم معضلاً، قال ابن عبد البر في «التمهيد»: (١٦/ ٢٤٧): هذا الحديث لا أحفظه بهذا اللفظ عن النبي ﷺ مسنداً، وقد رواه ابن عيينة عن صفوان بن سليم عن عطاء بن يسار عن النبي ﷺ قال: قال رجل يا رسول الله هل علي جناح أن أكذب امرأتي، قال: لا يحب الله الكذب، فأعادها، فقال: لا يحب الله الكذب، فقال: يا رسول الله أستصلحها، وأستطيب نفسها، قال: لا جناح عليك. وله شواهد عديدة، انظرها في «السلسلة الصحيحة»: ٤٩٨، ٥٤٥.

(٣) ★ في (د): والدليل.

(٤) تقدم له في مباحث المباح أنَّ الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب، إلا أنه يبقى الكلام في قوله: «فكذلك غيره» الذي يقتضي أنَّ الجمهور أو الكل قائلون بأنَّ ترك الرخصة أفضل، مع أنَّ أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتُسمَّى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام، والشافعي يقول: إذا زادت المسافة عن مرحلتين؛ كانا أفضل من الصيام والإتمام، قال عياض في «الإكمال»: «كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف»، ونص المالكية على أنَّ رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة، والجائز بمعنى التخيير؛ فانظر هذا مع ما قاله المؤلف.

بمعنى رفع الحرج عن فاعلها؛ إذ رفعُ الحرج لا يستلزم التخيير، ألا ترى أنه موجود مع الواجب؟ وإذا كان كذلك؛ تبيّنا أنَّ العزيمة على أصلها من الوجوب المعيَّن المقصود شرعاً، فإذا عمل بها؛ لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق، لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقِل عنها إن اختار لنفسه الانتقال، وسيأتي لهذا بسطٌ إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة: (ضروب الترخُّص المشروع)

الترخُّص المشروع ضَربان:

أحدهما: أنْ يكون في مقابلة مشقَّة لا صبر عليها طبعاً ـ كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم لفوت النفس ـ **أو شرعاً**؛ كالصوم المؤدِّي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة، أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك.

والثاني: أنْ يكون في مقابلةِ مشقَّةٍ بالمكلَّف قدرةٌ على الصبر عليها، وأمثلته ظاهرة.

فأما الأول؛ فهو راجع إلى حقِّ الله؛ فالترخُّص فيه مطلوب، ومن هنا جاء: «**ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السَّفَرِ**»[1]، وإلى هذا المعنى يُشير النهيُ عن الصلاة بحضرَة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان: «**وإذا حَضَرَ العَشاءُ وأُقيمَتِ الصلاةُ فابْدؤُوا بالعَشاء**»[2] إلى ما كان نحو ذلك. فالترخُّص في هذا الموضع ملحقٌ بهذا الأصل[3]، ولا كلام أنَّ الرخصة هاهنا جاريةٌ مَجرى العزائم، ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وأنَّ من لم يفعل ذلك فمات دخل النار.

وأما الثاني: فراجعٌ إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحَظٍّ؛ إلَّا أنه على ضربين:

أحدهما: أنْ يختَصَّ بالطلب حتى لا يُعتبر فيه حالُ المشقة أو عدمها؛ كالجمع بعرفة والمزدلفة؛ فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلبَ العزائم؛ حتى عدَّه الناسُ سُنّة لا مباحاً، لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رُخصة؛ إذ الطلبُ الشرعي في الرخصة لا يُنافي كونها رخصة، كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر، فإذاً هي

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٤٦، ومسلم: ٢٦١٢، وأحمد: ١٤٤٢٦، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٧١، ومسلم: ١٢٤٣، وأحمد: ٢٤١٢٠، من حديث عائشة ﷺ.

(٣) فهو راجع إلى حق الله؛ لأنه لا يتأتَّى الحضور في الصلاة والإتيان بها على كمالها مع هذه الأمور.

رخصةٌ من حيث وقع عليها حدُّ الرخصة، وفي حُكم العزيمة من حيث كانت مطلوبةً طلب العزائم.

والثاني: أنْ لا يختصَّ بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج؛ فهو على أصل الإباحة، فللمكلَّف الأخذ بأصل العزيمة وإنْ تحمَّل في ذلك مشقَّة، وله الأخذ بالرخصة.

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرةٌ؛ فلا حاجة إلى إيرادها، فإن تشوَّف أحدٌ إلى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول؛ فلأن المشقَّة إذا أدَّت إلى الإخلال بأصل كُلّي؛ لزم ألَّا يُعتبر فيه أصلُ العزيمة؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدِّي إلى رفعها من أصلها[1]، فالإتيان بما قُدر عليها منها ـ وهو مقتضى الرخصة ـ هو المطلوب، وتقرير هذا الدليل مذكورٌ في كتاب المقاصد من هذا الكتاب.

وأما الثاني؛ فإذا فُرض اختصاص الرخصة المعيَّنة بدليل يدلُّ على طلب العمل بها على الخصوص؛ خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها، كما ثبت عند مالك الدليل على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة؛ فهذا وشبهه مما اختصَّ عن عموم حُكم الرخصة، ولا كلام فيه.

وأما الثالث؛ فما تقدَّم من الأدلة واضح في الإذن[2] في الرُّخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

المسألة السادسة: (وجوه ترجيح الأخذ بالعزيمة وترك الرخصة)

حيث قيل[3] بالتخيير[4] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح بينهما مجالٌ رَحْب؛ وهو محلُّ نَظَر، فلنذكر جُملاً مما يتعلَّق بكلِّ طرفٍ من الأدلة.

---

(١) أي: عدم تحصيلها، هذا فيما كان العجز فيه بالطبع، أما ما كان العجز فيه شرعاً كأمثلته المتقدمة؛ فيكون رفعاً للكمال لا للأصل، وتأمله؛ فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً وقوله: «إتمام أركانها»؛ إنْ كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له؛ فظاهر، وإنْ كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن؛ فلا يتأتَّى فيه ظاهرُ دليله.

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن، غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين فائدته؛ فراجعها.

(٣) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها؛ فالظاهر أنَّ الرُّجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح، حيث قال: «وأما قسم ما لا حرج فيه؛ فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم؛ لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة» غير أن رُجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً؛ كالجمع بمزدلفة مثلاً.

(٤) مع كونه لم يرتض هذا، وأقام الدليل على أنَّ الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير =

فأما الأخذ بالعزيمة؛ فقد يقال إنه أولى؛ لأمور:

أحدها: إنَّ العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به، وورود الرخصة عليه وإنْ كان مقطوعاً به أيضاً؛ فلا بدَّ أنْ يكون سببُها مقطوعاً به في الوقوع، وهذا المقدار بالنسبة إلى كلِّ مُترخِّص غيرُ متحقِّق إلَّا في القسم المتقدم[1]، وما سواه لا تحقُّق فيه، وهو موضع اجتهاد؛ فإنَّ مقدار المشقَّة المباح من أجلها الترخُّص غيرُ منضبط، ألا ترى أنَّ السفر قد اعتُبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر، كما اعتُبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن، وعلَّة القَصْر المشقَّة، وقد اعتُبر فيها أقلُّ ما ينطلق عليه اسم المشقَّة، واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال، واعتبر آخرون ما فوق ذلك، وكلُّه مجال للظنون لا موضعَ فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محلُّ الترجُّح والاحتياط؛ فكان من مقتضى هذا كلّه أنْ لا يُقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

والثاني: إنَّ العزيمة راجعةٌ إلى أصلٍ في التكليف كُلّيٍّ؛ لأنه مطلق عامٌّ على الأصالة في جميع المكلَّفين، والرخصة راجعةٌ إلى جزئيٍّ بحسب بعض المكلَّفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كلِّ حالة ولا في كلِّ وقت، ولا لكلِّ أحد؛ فهو كالعارض الطارىء على الكُلّي.

= دليلاً فرَّع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة، ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله، وأن الأمر بالمعروف مستحب، وإنْ أدَّى إلى الإضرار بالمال. . . إلخ، وإذا كان كذلك؛ فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟ وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخيَّر فيه، وما عورضت به الأدلة دفعه كله، وحقق أن لا فرق بين الفعل والترك؛ فلم يبق إلا أنْ يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه؛ فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني؛ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق؛ فقد يقال: إنَّ مراده بالترجّح الأخذ بما هو أحوط فقط، وإن لم يكن بالغاً مبلغ الاستحباب والثواب عليه، كما يشير إليه قوله: «وهو محل الترجح والاحتياط»، ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية، وسيأتي له ـ في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول ـ أنَّ الأخروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب؛ فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع؛ فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه.

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه، وقوله: «وما سواه» هو القسم الثالث.

والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمرٌ كُلِّيٌّ وأمرٌ جُزئيٌّ، فالكُلِّي مقدَّم؛ لأن الجزئيَّ يقتضي مصلحةً جزئية، والكُلِّي يقتضي مصلحة كُلِّية، ولا يَنخرِم نظامٌ في العالم بانخرام المصلحة الجزئية؛ بخلاف ما إذا قُدِّم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإنَّ المصلحة الكُلِّية ينخرِم نظام كُلِّيتها، فمسألتنا كذلك؛ إذ قد عُلم أنَّ العزيمة بالنسبة إلى كلِّ مكلَّف أمرٌ كُلِّي ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتها أنْ تكون جزئية، وحيث يتحقَّق الموجب، وما فرضنا الكلام فيه[١] لا يتحقق في كلِّ صورة تُفرض إلَّا والمعارض الكُلِّيُّ ينازعه؛ فلا يُنجي من طلب الخروج عن العُهدة إلَّا الرجوع إلى الكُلِّي، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر[٢] بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلو ذلك ومرّه[٣]، وإن انتهض موجبُ الرخصة، وأدلة ذلك لا تكاد تنحصر، من ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ فهذا مَظنَّة التخفيف، فأقدموا على الصبر والرجوع إلى الله، فكان عاقبةُ ذلك ما أخبر الله به[٤].

وقال تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: ١٠] إلى آخر القصة حيث قال: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣]؛ فمدَحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوبُ فيها الحناجر، وقد عَرض النبيُّ ﷺ على أصحابه أنْ يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة؛ لينصرفوا عنهم فيخفّ عليهم الأمر، فأبَوا من ذلك، وتعزَّزوا بالله وبالإسلام[٥]؛ فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم.

---

(١) وهو القسم الثالث.

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرداً احتياط، أم يقتضي هذا الأمر أن يكون أفضل مثاباً عليه؟ وكيف ينبني هذا على التخيير؟

(٣) * في (د): حلوه ومره.

(٤) ومنه: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ﴾، وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: ﴿لِّيَجْزِىَ ٱللَّهُ ٱلصَّـٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ﴾؛ فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير، وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها؛ لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التَّخيير.

(٥) جاء في «الزرقاني على المواهب»: (٣/ ١٣١) ما يأتي: وذكر ابن إسحاق ما حاصله أنه ﷺ أراد أن يعطي عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، فمنعه السعدان وقالا: «كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا بقرى أو بيع، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة. والله ما نعطيهم إلى السيف حتى يحكم الله» فقال ﷺ: أنت وذاك.

وأخرج البزار [في «مسنده»: ١٨٠٣] والطبراني [في «الكبير»: ٥٤٠٩] عن أبي هريرة ﷺ قال: أتى الحارث =

وارتدَّت العرب عند وفاة النبي ﷺ؛ فكان الرأيُ من الصحابة ﷺ ـ أو من بعضهم غير أبي بكر ـ استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم؛ حتى يستقيم أمرُ الأمة، ثم يكون ما يكون؛ فأبى أبو بكر ﷺ؛ فقال: «والله لأقاتلنّهم حتى تنفرد سالفتي»، والقصة مشهورة(١).

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ الآية [النحل: ١٠٦]، فأباح التكلُّم بكلمة الكفر، مع أنَّ ترك ذلك أفضل عند جميع الأمة، أو عند جمهورها(٢)، وهذا جارٍ في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أنَّ الأمر مستحبٌّ، والأصل مستتبٌّ، وإنْ أدَّى إلى الإضرار بالمال والنفس، لكن يزول الانحتام ويبقى ترتُّب الأجر على الصبر على ذلك.

= الغطفاني إلى النبي ﷺ فقال يا محمد ناصفنا ثمر المدينة، وإلا ملأناها عليك خيلاً ورجالاً، فقال: حتى أستأمر السعود، سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود، فكلهم قالوا: والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية، فكيف وقد جاء الإسلام، فأخبر الحارث، فقال: غدرت يا محمد.

(١) ولا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردّة أنه لم يبق مذعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وثقيف والأنصار، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة، فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أنْ يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة؛ لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبؤون من العرب ذكوراً وإناثاً، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الإيمان قلوبهم، وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتدّ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذ ذاك مع أسامة بالشام؛ فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأنَّ الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم؛ فأرادوا أن يأخذوا إذْ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلاء تقضي عليه في مهده، وأنْ يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم؛ فأبى أبو بكر وتشدَّد وأقسم، وحاجهم؛ فحجَّهم، ورجعوا إلى رأيه، وقال عمر كلمته المشهورة؛ فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة، وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام، فمحلُّ الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيه، أو الأخذ بالرخصة المتحقِّق سببُها كما هو رأي غيره، ومعلوم أنَّ أسباب الرُّخَص ظنية، والظنون تتعارض كما قال المؤلف، ثم انشرح صدرهم لموافقته؛ فكان رأيه الأوفق؛ فأذعن البغاة، وشُرِّد المتنبؤون، وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.
وبهذا تبيَّن أنَّ هذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاض موجب الرخصة؛ فلم يكن رأي الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة، حتى يقال: إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم.
★ وأخرج هذه القصة البخاري: ١٣٩٩، ١٤٠٠، ومسلم: ١٢٤، وأحمد: ١١٧، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ★ في (د): الجمهور.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ خَيراً لأحدِكم أنْ لا يسألَ مِن أحدٍ شيئاً»[(١)]؛ فحمله الصحابة ﷺ على عُمومه، ولا بدَّ أنْ يلحق من التزم هذا العقد مشقَّاتٍ كثيرةً فادحة، ولم يأخذوه إلَّا على عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء، منهم أبو حمزة الخراساني، فاتفق له ما ذكره القُشيري[(٢)] وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه[(٣)] من ذلك الأصل.

وقصة الثلاثة الذين خُلِّفوا[(٤)] حتى أتوا رسولَ الله ﷺ وصَدَقوه، ولم يعتذروا له في موطن كان مَظِنَّةً للاعتذار، فمُدِحوا لذلك، وأنزل اللهُ توبتهم ومَدْحَهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرضُ بما رحُبَت، وضاقت عليهم أنفسهم، ولكن ظنوا أنْ لا ملجأ من الله إلَّا إليه؛ ففتح لهم بابَ القَبول وسمَّاهم صادقين؛ لأخذهم بالعزيمة دون الترخُّص[(٥)].

وقصة عثمان بن مظعون[(٦)] وغيره[(٧)] ممن كان في أول الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلّا

(١) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٩٨) وعبد الرزاق في «المصنف»: ٢٠٠٤٤، عن عطاء مرسلاً. قال ابن عبد البر في «التمهيد»: (٥/ ٨٢): لا خلاف علمته بين رواة «الموطأ» عن مالك في إرسال هذا الحديث، هكذا، وهو حديث يتصل من وجوه ثابتة عن النبي ﷺ من حديث زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر، ومن غير ما وجه عن عمر. وأخرجه بنحوه البخاري: ١٤٧٣، ومسلم: ٢٤٠٥، وأحمد: ١٣٧، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) ★ في «رسالته» المشهورة ص٨٠، وسيأتي (١/ ٥٧٢).

(٣) فيكون رخصة، ولكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولوية العزيمة.

(٤) ★ أخرج قصتهم البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٧، وأحمد: ١٥٧٩٠، من حديث كعب بن مالك ﷺ.

(٥) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حقِّ الثلاثة؛ إذْ كان الوقت قيظاً والسفرُ بعيداً، وكان أوانُ جني الثمار، ولا داعي لأعذار خاصة، وقد قال كعب: إنه أوتي جدلاً لم يؤته غيره، فكان يتأتَّى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق، وهلال بن أمية كان شيخاً مسنّاً؛ فعذره الخاص مقبول أيضاً، وقد اعتذر بضعة وثمانون؛ فقَبِلَ منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم، ولم يثبت أنَّ هؤلاء جميعاً منافقون ـ وإنْ كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك ـ فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاقَّ الصدق وأثره؛ فمكثوا في البلاء خمسين يوماً يبكون وينتحبون، وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم، فتركوا الرخصة لهذه العزيمة؛ كما قال المؤلف.

(٦) ★ ذلك أنه ﷺ هاجر إلى الحبشة الهجرة الأولى في جماعة، فلما بلغهم أن قريشاً أسلمت رجعوا، فدخل عثمان في جوار الوليد بن المغيرة، ثم ردّ جواره ورضاه بما عليه النبي ﷺ. انظر: «الإصابة»: (٤/ ٤٦١).

(٧) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله، مع تألب الكفار عليه ألا يستعلن القرآن؛ خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أنْ يميلوا إلى الإسلام.

بجوار، ثم تركوا الجوار رِضىً بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله؛ فصبروا إيماناً بقوله: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦].

وقال لنبيّه عليه [الصلاة و] السلام: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وقال: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١]، ثم قال: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]، ولمّا نزلت هذه الآية: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ شقَّ ذلك على الصحابة، فقيل لهم قولوا: سمعنا وأطعنا، فقالوها؛ فألقى الله الإيمان في قلوبهم؛ فنزلت: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٥][(١)].

وجهّز النبيُّ ﷺ أسامة في جيش إلى الشام قُبيل موته، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته، فقال الناس لأبي بكر: احبِس أسامة بجيشه تستعين به على مَن حاربك من المجاورين لك[(٢)]، فقال: لو لعبت الكلابُ بخلاخيل نساء أهل المدينة؛ ما رددتُ جيشاً أنفذه رسول الله ﷺ، ولكن سأل أسامةَ أن يترك له عمر؛ ففعل، وخرج فبلغ الشام ونكأ[(٣)] في العدوّ بها، فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيِّهم، وصارت تلك الحالةُ هيبةً في قلوبهم لهم.

---

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ ناسخة؟ وكذا لو قيل: إنها محكمة على معنى «إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة؛ كالكبر، والحسد، وكتمان الشهادة، أو تخفوه؛ يحاسبكم به الله»؛ فلا رخصة أيضاً، إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع الحرج في فعله عند المشقة، وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله: «فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها... إلخ» يعني: فليس كلامه فيما بين الآيتين؛ بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها، قلنا أيضاً: نعم، يكون تكليفاً شاقّاً، ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها؛ لأنه أفضل من الترخص؟

(٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدّاً، وفي الوقت نفسه لا يترخّص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين، لا شك أنَّ هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم؛ فكان خيراً ﷺ، قال ابن مسعود: «لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كِدْنا نهلك فيه، لولا أن منَّ الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض؛ فعزم الله لأبي بكر على قتالهم».

(٣) ★ أي: قتل فيهم وجرح. «القاموس المحيط»: (نكى).

وأمثال هذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخُّص؛ لأن القوم عَرفوا أنهم مبتلَون، وهو:

الوجه الرابع: وذلك أنَّ هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع للمكلَّفين من أنواع المشاقِّ؛ هي مما يقصدها الشارع[١] في أصل التشريع، أعني: أنَّ المقصود في التشريع إنما هو جارٍ على توسُّط مجاري العادات، وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يُخرجه عن أنْ يكون مقصوداً له؛ لأن الأمورَ الجزئية لا تخرِم الأصول الكُلِّية، وإنما تُستثنى ـ حيث تُستثنى ـ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد، والبقاءُ على الأصل من العزيمة هو المعتمَد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلّا بسبب قويٍّ.

ولذلك لم يُعمِل العلماء مُقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقَّة التي هي العلَّة في مشروعية الرخصة. فإذاً لا ينبغي الخروج عن حُكم العزيمة مع عوارض المشقَّات التي لا تطَّرد ولا تدوم؛ لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أنْ تكون عادية؛ فصار عارضُ المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً؛ فلا يخرج عن ذلك بالأصل.

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوصٌ كثيرة؛ كقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ الآية [البقرة: ١٨٤]، «**إنَّ الله يُحِبُّ أن تُؤتَى رُخَصُهُ**»[٢]، إلى غير ذلك مما تقدَّم وسواه مما في معناه.

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبيَّن أنه الذي يخاف معه فوت الروح[٣]، وذلك لا يكون إلَّا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذرٌ أيضاً، وما سوى ذلك فمحمول على تحقُّق المشقة[٤] التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة إلى نوع من تكليف ما لا يُطاق، وهو منتفٍ سمعاً، وما سوى ذلك من المشاق مفتقرٌ إلى دليل يدلُّ على دخوله تحت تلك النصوص، وفيه تضطربُ أنظار النُّظَّار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه.

---

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب «المقاصد» من أنَّ الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الإعنات فيه، بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام.

(٢) ★ أخرجه أحمد: ٥٨٦٦، وابن حبان: ٣٥٦٨، من حديث ابن عمر ﵄، وهو صحيح.

(٣) أي: أو العضو.

(٤) تقدم أنَّ ذلك فيما لم يُحدَّ فيها حدٌّ شرعيٌّ، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة.

وسبب ذلك ـ وهو رُوحُ هذا الدليل ـ هو أنَّ هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردُّد المتردِّدين، حتى يظهر للعيان مَن آمن بربه على بيِّنة، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها يخرِم كلياتِها كلُّ مشقة عرضت؛ لانخرَمَت الكُلِّيات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم يتميَّز الخبيث من الطيب؛ فالابتلاء في التكاليف واقعٌ، ولا يكون إلَّا مع بقاء أصل العزيمة، فيُبتلى المرءُ على قدر دينه.

قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ﴿الٓمٓ ۝ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ الآية [العنكبوت: ١ ـ ٣]، ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾، ثم قال: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخرها.

فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره، وقولُه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ﴾ يدلُّ على أنَّ هذه البلوى قليلةُ الوقوع بالنسبة إلى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التكليف، فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلبَ الاصطبار عليها، والتثبُّت فيها، حتى يجري التكليف على مَجراه الأصلي، كان الترخُّص على الإطلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر.

والخامس: إنَّ الترخُّص إذا أُخذ به في موارده على الإطلاق؛ كان ذريعةً إلى انحلال عزائم المكلَّفين في التعبُّد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حَرِيّاً بالثبات في التعبُّد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أنَّ الخيرَ عادةٌ، والشرَّ لَجاجَةٌ، وهذا مُشاهدٌ محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل، والمتعوِّد لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره؛ كان خفيفاً في نفسه أو شديداً، فإذا اعتاد الترخُّص صارت كلُّ عزيمة في يده كالشاقة الحَرِجة، وإذا صارت كذلك؛ لم يقم بها حقَّ قيامها، وطلب الطريقَ إلى الخروج منها، وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقَّع في أصولٍ كُلِّية، وفروع جُزئية؛ كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نُبِّه عليه في أثناء الكتاب أو لم يُنبَّه عليه.

وبيان الثاني ظاهرٌ أيضاً مما تقدم؛ فإنه ضدُّه.

وسبب هذا كلِّه أنَّ أسباب الرُّخَص أكثرُ ما تكون مقدَّرة ومتوهَّمة، لا محقَّقة؛ فربما عدَّها شديدةً وهي خفيفةٌ في نفسها؛ فأدَّى ذلك إلى عدم صحة التعبُّد، وصار عمله ضائعاً وغيرَ مبنيٍّ على أصل، وكثيراً ما يشاهد الإنسانُ ذلك؛ فقد يتوهَّم الإنسانُ الأمور صعبة، وليست كذلك إلّا بمحض التوهّم، ألا ترى أنَّ المتيمِّم لخوف لصوصٍ أو سباع، إذا وجدَ الماء في الوقت أعاد عند مالك، لأنه عدَّه مقصّراً؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرَّد الذي لا دليل عليه، بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء؛ فلا إعادة هنا، ولا يُعدُّ هذا مقصِّراً، ولو تتبع الإنسانُ الوهم لرمى به في مهاوٍ بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة، وهذا مطَّردٌ في العادات والعبادات، وسائر التصرُّفات.

وقد تكون شديدةً، ولكنَّ الإنسانَ مطلوبٌ بالصَّبر في ذات الله، والعمل على مرضاته، وفي الصحيح: «مَن يَصْبِر يُصَبِّرْهُ الله»[1]، وجاء في آية الأنفال ـ في وقوف الواحد للاثنين بعد ما نُسخ وقوفه للعشرة ـ: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]، قال بعض الصحابة لما نزلت: «نَقَص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد»[2]، هذا بمعنى الخبر، وهو موافق للحديث والآية.

والسادس: إنَّ مراسم الشريعة مضادَّةٌ للهوى من كلِّ وجه، كما تقرَّر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب، وكثيراً ما تدخل المشقَّاتُ وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتّباعُ الهوى ضدّ اتّباع الشريعة؛ فالمتَّبع لهواه يشقُّ عليه كلُّ شيء، سواءٌ أكان في نفسه شاقّاً أم لم يكن؛ لأنه يصدُّه عن مراده، ويَحُول بينه وبين مقصوده، فإذا كان المكلَّفُ قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجَّه إلى العمل بما كُلِّف به، خفَّ عليه، ولا يزال بحكم الاعتياد يُداخله حُبُّه، ويحلو له مرُّه، حتى يصير ضدُّه ثقيلاً عليه، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك؛ فصارت المشقة وعدمها إضافيةً تابعة لغرض المكلَّف؛ فرُبَّ صعبٍ يسهل لموافقة الغرض، وسهلٍ يصعب لمخالفته.

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام إنما هو ما لا يطيقه من حيث هو مكلَّف[3]؛ كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا، هذا لا كلام فيه؛ إنما الكلام في غيره مما هو إضافي، لا يقال فيه:

---

(١) ★ جزء من حديث طويل أخرجه البخاري: ١٤٦٩، ومسلم: ٢٤٢٤، وأحمد: ١١٨٩١، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٦٥٣، من قول ابن عباس ﷺ.

(٣) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله: «أو شرعاً كالصوم... إلخ».

[إنه] مشقة على الإطلاق، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق، وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصلُ العزيمة حقيقي ثابت؛ فالرجوع إلى أصل العزيمة حقٌّ، والرجوع إلى الرخصة يُنظر فيه بحسب كلِّ شخص، وبحسب كلِّ عارض.

فإذا لم يكن في ذلك بيانٌ قطعيٌّ، وكان أعلى ذلك الظنّ، الذي لا يخلو عن معارض؛ كان الوجهُ الرجوعَ إلى الأصل، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حقِّ هذا الشخص حقٌّ، ولا تكون حقّاً على الإطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها، فتُلحق حينئذٍ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه، هذا إذا لم يأت دليلٌ من خارج يدلُّ على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً؛ كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر حين أبى الناسُ من الفطر وقد شقَّ الصومُ عليهم؛ فهذا ونحوه أمرٌ آخر يَرجع إلى ما تقدم من الأقسام، وإنما الكلام في غيره، فثبت أنَّ الوقوفَ مع العزائم أولى، والأخذَ بها في محالِّ الترخُّص أحرى.

فإن قيل: فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قَبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق[1]؟ أم ثَمَّ انقسام؟

فالجواب: أنَّ ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقَّات، وهي:

المسألة السابعة: (في تقسيم المشقة إلى حقيقية وتوهمية)

فالمشقّات التي هي مظانُّ التخفيفات في نظر الناظر، على ضَربين:

أحدهما: أنْ تكون حقيقية وهي معظم ما وقع فيه الترخُّص؛ كوجود المشقة المرَضيّة والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معيَّن واقع.

والثاني: أن تكون توهُّمية مجرَّدة، بحيث لم يوجد السبب المرخَّص لأجله، ولا وُجدت حكمته[2]؛ وهي المشقة، وإنْ وُجد منها شيء لكن غيرُ خارج عن مجاري العادات.

---

(١) بقطع النظر عن قوله قبله: «وإنما الكلام في غيره؛ فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى»؛ فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد؛ فغرضه التمهيد لإعضاء هذا الضابط.

(٢) إذا لم يوجد السبب؛ فلا توجد حكمته، فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهُّمية صورة وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات، بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب، وهذا متعيِّن، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر، أو مما يختلفَ فيه، وليس كذلك.

فأما **الضرب الأول**: فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يُطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محقَّقاً، لا مظنوناً ولا متوهَّماً، أو لا، فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه؛ لأن الرخصة هنا حقٌّ لله.

وإن كان الثاني ـ وهو أنْ يكون مظنوناً ـ فالظنون تختلف، والأصلُ البقاء على أصل العزيمة، ومتى قوي الظنُّ ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظنُّ قوي؛ كالظانّ[1] أنه غيرُ قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثلُه يفطر فيه، ولكن إما أنْ يكون ذلك الظن مستنداً إلى سبب معيَّن، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يُطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد، فهذا هو الأوّل؛ إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه، وإما أنْ يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ[2] من الكثرة، والسبب موجود عيناً، بمعنى أنَّ المرض حاضر، ومثله لا يقدر معه على الصيام، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء عادةً، من غير أنْ يجرِّب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يُلحق بما قبله ولا يقوَى قوّته، أما لحوقه به؛ فمن جهة وجود السبب، وأما مفارقته له؛ فمن جهة أنَّ عدم القدرة لم يوجد[3] عنده؛ لأنه إنما يظهر عند التلبُّس بالعبادة، وهو لم يتلبَّس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبيَّن له قدرته عليها أو عدم قدرته، فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أنْ يظهر بعدُ ما ينبني عليه.

وأما **الضرب الثاني**: وهو أن تكون توهُّمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة؛ فلا يخلو أنْ يكون للسبب عادةٌ مطَّردة في أنه يوجد بعدُ أوْ لا، فإن كان الأول؛ فلا يخلو أنْ يوجد أوْ لا؛ فإن وُجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعني في إجزاء العمل بالرخصة لا في جواز

---

(١) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله: «دخل في الصوم مثلاً، فلم يطق الإتمام، فلم يقدر؛ فقعد»، أي أنه جرَّب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة؛ فلم يُطق، فصار لذلك عنده ظنٌّ قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر، وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز؛ لأنه حينئذ يكون العجز محقَّقاً لا مظنوناً؛ فيختل نظم كلامه، وهو ظاهر، فقوله: «فهذا هو الأول»؛ أي: حكمه حكمه، وقوله: «إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه»؛ أي: ولو بظن قوي كمثاله.

(٢) أي: مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل، وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغاير ما قبله.

(٣) أي: بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره، أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال.

الإقدام ابتداء؛ إذ لا يصح[1] أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصحّ البناءُ على سبب لم يوجد شرطه وإنْ وُجد السبب وهو المقتضي للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظانّ أنه تأتيه الحمّى غداً بناء على عادته في أدوارها؛ فيفطر قبل مجيئها، وكذلك الطاهرُ إذا بَنَت على الفِطْر ظنّاً أنَّ حيضتها ستأتي ذلك اليوم، وهذا كلّه أمر ضعيف جدّاً.

وقد استدلَّ بعضُ العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]؛ فإنَّ هذا إسقاطٌ للعقوبة للعلم[2] بأن الغنائم ستُباح لهم، وهذا غير ما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلَّف من الأحكام الشرعية، وترتُّبُ العذاب هنا ليس براجعٍ إلى ترتُّبٍ شرعي، بل هو أمر إلهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه؛ من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

وأما إنْ لم يكن للسبب عادةٌ مطردة؛ فلا إشكال هنا.

والحاصل: من هذا التقسيم: **أنَّ الظنون والتقديرات غيرَ المحقَّقة، راجعةٌ إلى قسم التوهُّمات وهي مختلفة، وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تقدّر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلّا في المشقَّة المخلَّةِ الفادحة؛ فإن الصبر[3] أولى ما لم يؤدِّ ذلك إلى دَخَل في عقل الإنسان أو دِينه، وحقيقة ذلك أنْ لا يقدر على الصبر؛ لأنه لا يؤمر بالصبر إلّا مَن يُطيقه.**

فأنت ترى بالاستقراء أنَّ المشقة الفادحة لا يلحق بها توهُّمها، بل حكمها أضعف، بناءً على أنَّ التوهم غيرُ صادقٍ في كثير من الأحوال. فإذاً ليست المشقة بحقيقية، والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة، فإذا لم توجد؛ كان الحكم غير لازم، إلّا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[4] ـ مقام الحكمة؛ فحينئذٍ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأن المظنة

---

(١) أي: فلا يجوز الإقدام عليه.

(٢) على أحد التفاسير في الآية، وعدّه في «روح المعاني» تكلفاً فراجعه.

(٣) حتى مع المخلة الفادحة، هذا غير واضح، وسيأتي له في الفصل التالي أنَّ الرخص المحبوبة ما ثبت المطلب فيه وهو ما فيه المشقة القادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «**ليس من البرِّ الصيامُ في السفر**»؛ فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟

(٤) أي: الذي وضعه الشارع كالسفر.

لا تستلزم الحكمة التي هي العلَّة على كمالها؛ فالأحرى البقاءُ مع الأصل، وأيضاً فالمشقة التوهُّمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية، والحقيقية ليست في الوقوع على وِزان واحد، فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الراجعة إلى أهواء النُّفوس خصوصاً؛ فإنها ضدُّ الأولى؛ إذ قد تقرَّر أنَّ قصد الشارع مِن وضع الشرائع إخراجُ النفوس عن أهوائها وعوائدها، فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كلِّ من هَوِيت نفسه أمراً، ألا ترى كيف ذمَّ اللهُ تعالى مَن اعتذر بما يتعلَّق بأهواء النفوس ليترخَّص؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي﴾ الآية [التوبة: ٤٩]؛ لأن الجدَّ بنَ قيس قال: «ائذن لي في التخلُّفِ عن الغزو، ولا تفتنّي ببنات الأصفر؛ فإني لا أقدر على الصبر عَنهنّ»[1].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ الآية [التوبة: ٨١]، ثم بيّن العذر الصحيح في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١] الآيات، فبيّنَ أهلَ الأعذار هنا، وهم الذين لا يُطيقون الجهاد، وهم الزَّمْنى، والصبيان، والشيوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم، وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله، وقال فيه: ﴿إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١]، ومن جملة النصيحة لله ورسوله ألَّا يُبقوا من أنفسهم بقيّةً في طاعة الله، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]، وقال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ الآية [التوبة: ٣٩]، فما ظنك بمن كان عُذره هوى نفسه؟

نعم؛ وضع الشريعة على أنْ تكون أهواءُ النفوس تابعةً لمقصود الشارع فيها، وقد وسَّع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعُّماتهم، على وجه لا يُفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلَّف على مشقَّة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له؛ فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السَّلَم، والقِراض، والمساقاة، وغير ذلك مما هو توسعة عليه، وإنْ كان فيه مانعٌ في قاعدة أخرى، وأحلَّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة، فمتى جَمحَت نفسه إلى هوىً قد جعل

---

(١) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٢١٥٤، وفي «الأوسط»: ٥٦٠٤، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ١٠٥) وفيه يحيى الحمّاني، وهو ضعيف. وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (٤/ ٢١٣)، لابن إسحاق وابن المنذر والبيهقي في «الدلائل» من حديث عبد الله بن أبي بكر بن حزم، وعزاه لابن أبي حاتم وابن مردويه من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

الشرع له منه مخرجاً وإليه سبيلاً فلم يأته من بابه؛ كان هذا هوىً شيطانياً واجباً عليه الانكفاف[١] عنه؛ كالمولع بمعصيةٍ من المعاصي، فلا رخصة له ألبتة؛ لأن الرُّخصة هنا هي عين مخالفة الشرع، بخلاف الرُّخَص المتقدمة؛ فإن لها في الشرع موافقة إذا وُزنت بميزانها.

فقد تبيَّن من هذا أنَّ مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة، والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها، وإذا لم يوجد شرطها؛ فالأحْرَى بمن يريد براءة ذمَّته وخلاص نفسه، الرجوعُ إلى أصل العزيمة، إلَّا أنَّ هذه الأحْرَوِية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب، والله أعلم.

فصل: (الفوائد التي تنبني على ترجيح العزيمة)

ومن الفوائد في هذه الطريقة، الاحتياطُ في اجتناب الرخص - في القسم المتكلَّم فيه - والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خُدَع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مَهْيَع[٢]. ولأجل هذا أوصى شيوخُ الصوفية تلامذتهم بترك اتّباع الرُّخص جُملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم، وهو أصلٌ صحيح مَليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله، وإنما يُرتكب من الرُّخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة[٣] والقَرض؛ لأنه حاجيّ، وما سوى ذلك فاللجأ إلى العزيمة.

ومنها: أنْ يُفهم معنى الأدلة في رفعِ الحرج على مراتبها؛ فقوله عليه الصلاة والسلام: **«إنَّ الله يُحِبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصُهُ»**[٤]؛ فالرُّخَص التي هي محبوبةٌ ما ثبت الطلب فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ: **«ليسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السَّفَر»**[٥]، كان موافقاً لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] بعد ما قال في الأولى: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وفي الثانية: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

---

(١) ★ في (د): الانفكاك.

(٢) ★ المهيع: الطريق الواسع الواضح. «القاموس المحيط»: (مهع).

(٣) لا داعي لهذا؛ فإنه من الإطلاق الذي قال فيه: إنه «لا تفريع يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير».

(٤) ★ أخرجه أحمد: ٥٨٦٦، وابن حبان: ٣٥٦٨، من حديث ابن عمر ﵄، وهو صحيح.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٤٦، ومسلم: ٢٦١٢، وأحمد: ١٤٤٢٦ من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

فليتفطن الناظر في الشريعة إلى هذه الدقائق، ليكون على بيِّنة في المجاري الشرعيات، ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام، تبيَّن له ما ذُكر أتمَّ بيان، وبالله التوفيق، هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف.

فصل: (معارضة الوجوه السابقة الدالة على ترجيح العزيمة)

وقد يقال: إنَّ الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

أحدها[1]: إن أصل العزيمة وإنْ كان قطعياً؛ فأصل الترخُّص قطعيٌّ أيضاً؛ فإذا وجدنا المظِنَّة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظَنية. فإنَّ الشارع قد أجرَى الظنَّ في ترتُّب الأحكام مُجْرى القطع، فمتى ظنَّ وجود سببِ الحكم استحقَّ السببُ للاعتبار؛ فقد قام الدليل القطعيُّ على أنَّ الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية.

ولا يقال: إنَّ القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبارُ الظن.

لأنا نقول: إنما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر جُملةً، أما إذا كانا جارِيَين مُجْرى العامّ مع الخاصّ، أو المطلق مع المقيَّد؛ فلا، ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول؛ لأن العزائم واقعةٌ على المكلَّف بشرط ألَّا حرج، فإن كان الحرج؛ صحَّ اعتباره واقتضى العملَ بالرخصة.

وأيضاً؛ فإنَّ غلبة الظن قد تنسخ حُكم القطع السابق، كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء، ثم طرأ سببٌ محلِّل ظني، فإذا غلب على ظنِّ الصائد أنَّ موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وإنْ أمكن أنْ يكون بغيره أو يعين على موته غيرُه؛ فالعمل على مقتضى الظن صحيح، وإنما كان هذا، لأنَّ الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذ لا يصحّ بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك، فكذلك ما نحن فيه. وحقيقة الأمر أنَّ غلبة الظن لا تبقي للقطع المتقدم حُكماً، وغلباتُ الظنون معتبَرة؛ فلتكن معتبرة في الترخُّص.

والثاني[2]: إنَّ أصل الرخصة وإنْ كان جُزئياً بالإضافة إلى عزيمتها؛ فذلك غير مؤثِّر، وإلَّا لزم أنْ

---

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة، وهذا الوجه لا يفيد ترجح الرخصة، إنما يفيد ـ كما قال ـ أنَّ العزيمة ليست بأوْلى؛ لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذلك الوجه.

(٢) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة، وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة.

يقدح فيما أمر به[١] بالترخص، بل الجزئي إذا كان مستثنىً من كُلّيٍّ فهو معتبر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق. وقد مرَّ في الأصول الفقهية صحةُ تخصيص القطعي بالظني؛ فهذا أولى[٢]. وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظنيٍّ، دون أصل العموم وهو قطعيٌّ؛ فكذلك هنا، وكما لا ينخرم الكُلّيُّ بانخرام بعض جُزئياته ـ كما هو مقرَّر في موضعه من هذا الكتاب ـ فكذلك هنا، وإلَّا لزم أنْ ينخرِم بالرُّخَص المأمور بها، وذلك فاسد؛ فكذلك ما أدّى إليه.

والثالث[٣]: إنَّ الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمّة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وسائر ما يدلُّ على هذا المعنى؛ كقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقد سمِّي هذا الدِّين «الحنيفية السَّمْحَة»[٤] لما فيها من التسهيل والتيسير، وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرُّخَص، وكلُّها وأمثالها جاريةٌ هنا، والتخصيص ببعض الرُّخَص دون بعض تحكُّم من غير دليل.

ولا يقال: إنَّ المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية.

فإنَّ القطع مع الظنِّ مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض، ولا تعارض في اعتبارهما معاً هاهنا، وإذ ذاك لا يكون الأخذُ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال: الأوْلى الأخذُ بالرخصة؛ لأنها[٥] تضمَّنت حقَّ الله وحقَّ العبد معاً؛ فإنَّ العبادة المأمور بها واقعةٌ لكن على مقتضى الرخصة، لا أنها ساقطة رأساً؛ بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمَّنت حقَّ الله تعالى

---

(١) ★ في الأصل: فيه.

(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإنَّ ورود الرخصة مقطوع به أيضاً، وقوله: «وأيضاً» يعني بعد تسليم أنَّ النظر في الرخصة إلى سببها، وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع؛ فإن التخصيص كله يرجع إليه، ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي، وقد راعى في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً.

(٣) وهذا معارض للثالث، وهو أنَّ الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه ومره وإنْ انتهض موجب العزيمة، أي أنَّ هذا يعارضه الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها، وهذا أيضاً إنما يفيد أنَّ العزيمة ليست بأولى كأصل دعواه، ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجح الرخصة، ويكون فيه المدعى وزيادة.

(٤) ★ أخرجه أحمد: ٢٤٨٥٥، من حديث عائشة رضي الله عنها، والبخاري في «الأدب المفرد»: ٢٨٧، وأحمد: ٢١٠٧، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهو صحيح لغيره.

(٥) ★ في الأصل: لأن الرخصة.

مجرداً، والله تعالى غَنيٌّ عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعةٌ إلى حظّ العبد في الدنيا والآخرة؛ فالرخصة أحْرَى لاجتماع الأمرين فيها.

والرابع[١]: **إنَّ مقصود الشارع من مشروعية الرخصة؛ الرِّفقُ بالمكلَّف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده، بخلاف الطرف الآخر؛ فإنه مَظنَّة التشديد، والتكلُّف، والتعمُّق** المنهيِّ عنه في الآيات والأحاديث؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]، وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وفي التزام المشاق تكلفٌ وعُسر، وفيما روي[٢] عن ابن عباس في قصة بقرة بني إسرائيل: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم»[٣]، وفي الحديث: «**هَلَكَ المتنطِّعون**»[٤].

ونهى ﷺ عن التبتُّل وقال: «**مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي فلَيسَ مِنِّي**»[٥] بسبب مَن عزم على صيام النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواع من الشدّة التي كانت في الأمم؛ فخفَّفها الله [عليهم] بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقد ترخَّص رسولُ الله ﷺ بأنواع من الترخُّص خالياً[٦] وبمرأى من الناس؛ كالقصر والفطر في السفر[٧]، والصلاة جالساً حين جُحِش شِقُّه[٨]، وكان ـ حين بَدَّن ـ يصلِّي بالليل في بيته

---

(١) معارض للوجه الرابع، وقوله: «بخلاف الطرف الآخر» يقتضي ترجيح الرخصة؛ ففيه المدعى وزيادة.

(٢) ★ في (د): تكليف وعسر، وفيها روي.

(٣) ★ قال ابن كثير في «تفسيره»: (١/ ١١٤): إسناده صحح، وقد رواه غير واحد عن ابن عباس، وكذا قال عبيدة والسدي ومجاهد وعكرمة وأبو العالية وغير واحد. وعزاه السيوطي في «الدر المنثور»: (١/ ١٨٩) للفريابي وسعيد بن منصور وابن المنذر.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٦٧٨٤، وأحمد: ٣٦٥٥، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٦٣، ومسلم: ٣٤٠٣، وأحمد: ١٣٥٣٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٦) إنما ذكره؛ لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل: إن ذلك للتشريع؛ فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٥٤٦، ومسلم: ١٥٨٥، وأحمد: ١٢٠٨٣، عن أنس أن رسول الله ﷺ صلى الظهر بالمدينة أربعاً، وصلّى العصر بذي الحليفة ركعتين.

وأخرج البخاري: ٤٢٧٥، ومسلم: ٢٦٠٤، وأحمد: ١٨٩٢، عن ابن عباس أنه قال: «صام رسول الله ﷺ حتى إذا بلغ الكديد ـ الماء الذي بين قُديد وعُسفان ـ أفطر، فلم يزل مفطراً حتى انسلخ الشهر».

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٦٨٩، ومسلم: ٩٢٤، وأحمد: ١٢٠٧٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

قاعداً، حتى إذا أراد أنْ يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع[(١)]، وجرى أصحابه ﷺ ذلك المجرى من غير عتب ولا لَوْم، كما قال: «ولا يَعيبُ بعضُنا على بعض»[(٢)]. والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

والخامس[(٣)]: إنَّ ترك الترخُّص مع ظنِّ سببه قد يؤدِّي إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، والسآمة والملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهية العمل، وترك الدوام، وذلك مدلولٌ عليه في الشريعة بأدلة كثيرة؛ فإنَّ الإنسان إذا توهَّم التشديد أو طُلب به أو قيل له فيه؛ كره ذلك وملَّه، وربما عجز عنه في بعض الأوقات؛ فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض، والتكليف دائم، فإذا لم ينفتح له من باب الترخُّص إلَّا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يُطاق[(٤)]، وسُدَّ عنه ما سوى ذلك؛ عَدَّ الشريعة شاقة، وربما ساء ظنّه بما تدلُّ عليه دلائلُ رفع الحرج، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً.

وقد قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [المائدة: ٨٧]، قيل: إنها نزلت بسبب تحريم بعض ما أحل الله تشديداً على النفس؛ فسُمّي اعتداء لذلك.

وفي الحديث: «خُذُوا مِنَ العملِ ما تُطيقُون، فإنَّ الله لن يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»[(٥)]، و«ما خُيِّر عليه [الصَّلاةُ و] السلام بين أمرين إلَّا اختارَ أيسرَهُما ما لم يكن إثماً»[(٦)] الحديث. ونهى عن الوصال، فلمّا لم ينتهوا؛ واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزِدتكُم» كالمنكّل لهم حين أبوا أن ينتهوا[(٧)]، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهر لوَاصلتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تَعمُّقَهم»[(٨)]، وقد قال [عبد الله بن] عمرو بن العاص حين كبِر: «يا ليتني قبلتُ رخصةَ رسول الله ﷺ[(٩)]»، وفي الحديث: هذه الحَولاء بنت تُوَيتٍ زعموا أنها لا تنام الليل؛ فقال عليه

(١) ★ أخرجه البخاري: ١١١٨، ومسلم: ١٧٠٤، وأحمد: ٢٥٤٤٨، من حديث عائشة ﵂.

(٢) ★ أخرجه الدارقطني: (٢/ ١٨٩)، والبيهقي في «الكبرى»: (٣/ ١٤١)، من حديث عائشة ﵂.

(٣) معارض للخامس.

(٤) ★ أي: تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٤٩٦٧، من حديث عائشة ﵂.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٥٦٠، ومسلم: ٦٠٤٥، وأحمد: ٢٤٨٤٦، من حديث عائشة ﵂.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٥، ومسلم: ٢٥٦٦، وأحمد: ٧٧٨٦، من حديث أبي هريرة ﵁.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٤١، ومسلم: ٢٥٧١، وأحمد: ١٢٢٤٨، من حديث أنس بن مالك ﵁.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٥ واللفظ له، ومسلم: ٢٧٣١، وأحمد: ٦٨٦٧.

[الصلاة و] السلام: «**لا تنام الليل؟! خُذُوا من العملِ ما تُطيقون**»[١] الحديث؛ فأنكر فعلها كما ترى.

وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي ﷺ: «**أفَتّانٌ أنتَ يا مُعاذ**»[٢]، وقال رجل: والله يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، ممَّا يُطيل بنا. قال: فما رأيتُ رسولَ الله ﷺ في موعظةٍ أشدَّ غضباً منه يومئذٍ، ثم قال: «**إنّ مِنكم مُنَفِّرين**» الحديث[٣].

وحديث الحبل المربوط بين ساريتين، إذ سأل عنه عليه [الصلاة و] السلام، قالوا حبلٌ لزينب، تُصلِّي فإذا كسِلت أو فتَرتْ أمسكت به، فقال: «**حُلّوه! لِيُصلِّ أحدُكم نَشاطَه، فإذا كَسِل أو فتَر قعد**»[٤]، وأشباه هذا كثير.

فترك الرخصة من هذا القَبيل، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**ليسَ مِنَ البرِّ الصيامُ**[٥] **في السَّفَر**»[٦]، فإذا كان كذلك؛ ثبت أنَّ الأخذ بالرخصة أوْلى، وإنْ سلّم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى[٧].

والسادس[٨]**: إنَّ مراسم الشريعة إنْ كانت مخالفةً للهوى، كما تبيَّن في موضعه من هذا الكتاب؛ فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم، والهوى ليس بمذموم إلَّا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة، وليس كلامنا فيه، فإن كان موافقاً فليس بمذموم.**

ومسألتنا من هذا؛ فإنه إذا نصبَ لنا الشرعُ سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة؛ فأين اتباع الهوى في هذا؟ وكما أنَّ[٩] اتّباع الرُّخَص يحدُثُ بسببه

(١) ★ أخرجه البخاري: ١١٥١، ومسلم: ١٨٣٤، وأحمد: ٢٥٤٣٩، من حديث عائشة ﵂.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧٠١، ومسلم: ١٠٤٠، وأحمد: ١٤٩٦٠، من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٢، ومسلم: ١٠٤٤، وأحمد: ١٧٠٦٥، من حديث أبي مسعود ﵁.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١١٥٠، ومسلم: ١٨٣١، وأحمد: ١١٩٨٦، من حديث أنس بن مالك ﵁.

(٥) أخذه هنا على عمومه ليصح دليلاً هنا، وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة؛ فكان بذلك مناسباً للطرفين.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٩٤٦، ومسلم: ٢٦١٢، وأحمد: ١٤٤٢٦، من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

(٧) سيقول في الوجه السادس: «ليس أحدهما بأولى من الآخر» بناء على هذا الوجه من المعارضة.

(٨) هذا معارض لما سبق في السادس.

(٩) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة؛ إلا أنه صرَّح فيه بالوجهين المتعارضين، كأنه يقول: كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشديد بالأخذ بالعزائم، بكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم؛ فما هو =

الخروجُ عن مقتضى الأمر والنهي، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرُّخص يحدِث بسببه الخروجُ عن مقتضى الأمر والنهي، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

والمتَّبع للأسباب المشروعة في الرُّخَص والعزائم سواء، فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة؛ فكذلك في الرُّخَص، وليس أحدهما أحْرَى من الآخر، ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع، هذا تقرير هذا الطرف.

فصل[1]: (الأولوية في ترك الرُّخَص)

وينبني عليه أنَّ الأولوية في ترك الترخُّص، إذا تعيَّن سببه[2] بغلبة ظن أو قطع؛ وقد يكون التَّرخُّص أَوْلى في بعض المواضع؛ وقد يستويان، وأما إذا لم يكن ثَمَّ غلبة ظنٍّ؛ فلا إشكال في منع الترخُّص.

وأيضاً[3]؛ فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض، ومجال النظر بين الفريقين أنَّ صاحب الطريق الأول إنما جَعَل المعتبرَ العلَّةَ التي هي المشقَّة، من غير اعتبارٍ بالسبب الذي هو المظِنّة، وصاحب الطريق الثاني إنما جَعل المعتبر المظِنةَ التي هي السبب، كالسفر والمرض. **فعلى هذا إذا كانت[4] العلَّةُ غير منضبطة ولم يوجد لها مظِنّة منضبطة؛ فالمحلُّ محل اشتباه، وكثيراً ما يُرجَع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنه ثابتٌ معتبَر**، حسبما هو مبيَّن في موضعه.

= جوابكم فهو جوابنا، وأما قوله: «وليس أحدهما بأولى من الآخر»؛ فهو عين الدعوى فرَّعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام، وكذا قوله: «والمتبع... إلخ»؛ فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما؛ فأين هذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده ما فائدة هذه المباحث، وهل تعد حينئذ من مُلَح العلم أم تنزل عن ذلك؟

(١) يقابل الفصل الأول، يذكر فيه ما ينبني على أنَّ أحدهما ليس بأوْلى من الآخر، كما بيَّن في ذلك ما ينبني على ترجح العزيمة.

(٢) أي: الترخص، يعني: ولم توجد الحكمة.

(٣) مقابل لقوله هناك: «ومنها أنْ يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها».

(٤) أي: فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر؛ فالأمر ظاهر، وإذا كانت غير منضبطة، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض؛ فالواجب الاحتياط على كلا الطريقين، فلا يدخل تحت النظرين السابقين، وهو ظاهر؛ لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة.

فصل: (المخلص من الأدلة المتعارضة في هذه المسألة)

فإنْ قيل: الحاصل مما تقدَّم إيراد أدلة متعارضة، وذلك وضع إشكال في المسألة؛ فهل له مَخلَص أم لا؟

قيل: نعم، من وجهين:

أحدهما: أنْ يُوكل ذلك إلى نظر المجتهد؛ فإنما أُورد هنا استدلالُ كلِّ فريق، من غير أنْ يقع بين الطرفين ترجيح، فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجَّح له أحدَهما مطلقاً، أو يترجَّح له أحدَهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال.

والثاني: أنْ يجمع بين هذا الكلام وما ذُكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها، فإنه إذا تُؤمِّل الموضعان؛ ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله، وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة: (من طلب التخفيف من غير وجهه المشروع انعكس قصده)

كلُّ أمر شاقٍّ جعل الشارعُ فيه للمكلَّف مخرجاً؛ فقصدُ الشارع بذلك المخرج أنْ يتحرَّاه المكلَّف إن شاء؛ كما جاء في الرُّخَص شرعيةِ المخرَج من المشاق، فإذا توخَّى المكلَّف الخروجَ من ذلك على الوجه الذي شُرع له؛ كان ممتثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره، وإن لم يفعل ذلك وقع[1] في محظورين:

أحدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح.

والثاني: سَدُّ أبواب التيسير عليه، وفَقْد المخرج عن ذلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروجَ عنه بما لم يُشرع له، وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: **إنَّ الشارع لمّا تقرَّر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداءً قد يعوقُ عنها عوائقُ، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد؛ شَرعَ له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلَّف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عادياً ومتيسراً**، ولولا أنها كذلك؛ لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية، ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل.

---

(١) مثال ذلك أنَّ الشارع جعل للزوج أن ينفِّس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة؛ فيؤدِّبها بهذا الإزعاج الشديد، حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أنْ يتحملها أكثر مما كان حفظاً لمصلحته أيضاً؛ راجَعَها، فإذا اشتد كربه ثانياً؛ كان له أنَّ يطلق أيضاً لذلك، لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلَّق ثلاثاً ابتداء؛ فقد خالف ما رسمه له الشرع، وفَقَدَ المخرج من ورطته؛ فلا مخلص له منها، وسيأتي له أمثلة كثيرة.

فإذا كان كذلك؛ فالمكلَّف في طلب التخفيف مأمورٌ أنْ يطلبه من وجهه المشروع؛ لأن ما يَطلب من التخفيف حاصلٌ فيه حالاً ومآلاً على القطع في الجملة، فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق؛ لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً، والفرض أنه ليس بمشروع؛ فثبت أنَّ طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مَخرج له.

والثاني: أنَّ هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع؛ فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه، والقصدُ إلى ذلك يُمنٌ وبركة، كما أنَّ من طلبه من غير وجهه المشروع؛ يكفيه في عدم حصول مقصوده شُؤم قصده، ويدلُّ على هذا من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، ومفهوم الشرط أنَّ من لا يتَّقي الله لا يجعل له مخرجاً.

خرَّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجَعْد قال: جاء رجل من أشْجَع إلى النبي ﷺ فذكر الجَهْد؛ فقال له النبي ﷺ: «اذْهَب فاصبِر» وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين، فأفلت من أيديهم، فأتاه بغنيمة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فقال له النبي ﷺ: «طيّبة»، فنزلت الآية: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾ الآية[1].

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له: إن عمِّي طلَّق امرأته ثلاثاً. فقال: «إنَّ عمَّك عصى الله فأندمَهُ، وأطاعَ الشيطانَ فلم يجعلْ له مخرَجاً». فقال: أرأيتَ إنْ أحَلَّها له رجلٌ؟ فقال: «من يُخادِع يَخدَعْهُ الله»[2].

وعن الربيع بن خُثَيم في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾ [الطارق: ٢]، قال: «مِن كلِّ شيء ضاقَ على الناس»[3]. وعن ابن عباس: «مَن يتَّق الله يُنجه من كلِّ كَرْب في الدنيا والآخرة»[4]. وقيل: من يتَّق الحرام والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال.

وخرَّج الطحاويُّ عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يَدعُونَ الله فلا يُستجابُ لهم: رجلٌ أعطى مالَهُ سفيهاً وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥]، ورجلٌ

---

(١) ★ أخرجه الحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٥٣٤)، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، قال الذهبي في «التلخيص»: بل منكر، عباد بن يعقوب رافضي، وعبيد بن كثير متروك، قاله الأزدي.

(٢) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٤/ ٦١)، وعبد الرزاق في «المصنف»: ١٠٧٧٩، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٣/ ٥٧)، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٣٣٧).

(٣) ★ أخرجه البخاري معلقاً قبل الحديث: ٦٤٧٢، ووصله ابن جرير في «تفسيره»: (١٢/ ١٣٠).

(٤) ★أخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (١٢/ ١٣٠)، وعزاه في «الدر المنثور»: (٨/ ١٩٦) لابن المنذر وابن أبي حاتم.

دَايَنَ بِدَيْنٍ ولم يُشْهِد، ورجلٌ له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلِّقُها»[1]، ومعنى هذا أنَّ الله لمّا أمر بالإشهاد على البيع؛ وأنْ لا نُؤتيَ السفهاء أموالنا حفظاً لها، وعلَّمنا أنَّ الطلاق شُرع عند الحاجة إليه، كان التاركُ لما أرشده اللهُ إليه قد يقع فيما يكره، ولم يُجَبْ دعاؤه؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه.

والآثار في هذا كثيرة تدلُّ بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى، وقد رُوي عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلَّق امرأته ثلاثاً، فتلا: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ حتى بلغ: ﴿يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ١ ـ ٢]، وأنت لم تتَّق الله، فلا أجدُ لك مخرجاً[2].

وخرَّج مالكٌ في البلاغات في هذا المعنى أنَّ رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال: إني طلَّقت امرأتي ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال: قيل لي إنها قد بانت مني. فقال ابن مسعود: «صدقوا، من طلَّق كما أمره الله فقد بيَّن الله له، ومن لبَس على نفسه لَبساً جعلنا لَبْسه به، لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمَّله عنكم، هو كما تقولون»[3]. وتأمَّل حكاية أبي يزيد البسطامي[4] حين أراد أن يدعوا الله أن يرفع عنه شهوة النساء، ثم تذكَّر أنْ النبي ﷺ لم يفعل ذلك، فأمسك عنه، فرُفع عنه ذلك حتى كان لا يفرِّق بين المرأة والحجر.

والثالث: إنَّ طالب المخرج من وجهه طالبٌ لما ضمن الشارع النُّجْحَ فيه، وطالبه من غير وجهه قاصدٌ لتعدّي طريق المخرج؛ فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صُدَّ عن سبيله، ولا يتأتّى من قِبَل ضد المقصود إلّا ضدُّ المقصود؛ فهو إذاً طالبٌ لعدم المخرج، وهذا مقتضى ما دلَّت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع؛ كقوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ

---

(١) ★ الطحاوي في «شرح مشكل الآثار»: (٣/ ٢١٦)، وأخرجه وابن أبي شيبة: (٣/ ٥٥٩)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٤٦)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ٣٠٧٥.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٢١٩٧، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٣٣١)، وصححه الألباني في «الإرواء»: ٢٠٥٥.

(٣) ★ مالك في «الموطأ»: (٢/ ٥٥٠) بلاغاً، ووصله عبد الرزاق في «المصنف»: ١١٣٤٣، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٤/ ٦٣)، والدارمي: ١١٠، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٣٣٥).

(٤) ★ أبو يزيد البسطامي: هو طيفور بن عيسى، شيخ الصوفية، زاهد مشهور، ولد سنة (١٨٨هـ) وتوفي في بسطام ـ بلدة بين خراسان والعراق ـ سنة (٢٦١هـ). «سير أعلام النبلاء»: (١٣/ ٨٦)، و«وفيات الأعيان»: (٢/ ٥٣١).

نَفْسَهُۥ﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠]. ﴿مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦]، إلى سوى ذلك مما في هذا المعنى، وجميعه محقَّق، لما تقدَّم مِن أنَّ المتعدِّي عن طريق المصلحة المشروع، ساعٍ في ضدِّ تلك المصلحة، وهو المطلوب.

والرابع: **إنَّ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حقَّ معرفتها إلَّا خالقُها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلَّا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثرُ من الذي يبدو له؛** فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلا لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُربِي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيرُها بشرِّها، وكم من مدبِّرٍ أمراً لا يتمُّ له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلومٌ مشاهد بين العقلاء، فلهذا بعث الله النبيين مبشِّرين ومنذِرين، فإذا كان كذلك؛ فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوعٌ إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه، وهذه المسألة بالجملة فرعٌ من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته، ولكن سِيق لتعلُّقه بالموضع، في طلب الترخُّص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه؛ فإنَّ من الأحكام الثابتة عزيمةً ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص، وقد تقدَّم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائلُ كثيرة، ومنها ما فيه ترخيص، وكلُّ موضع له ترخيص يختصُّ به لا يتعدَّى.

وأيضاً؛ فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك؛ فربما ترخَّص بغير سبب شرعي، ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود، وغيرها من مسائل الحِيَل، وما كان نحوها.

المسألة التاسعة: (أسباب الرُّخص ليست بمقصودة التحصيل ولا الرفع)

أسباب الرخَص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودةَ الرفع؛ لأن تلك الأسباب راجعةٌ إلى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ فهي إما موانعُ للتحريم أو التأثيم[١]، وإما أسبابٌ[٢] لرفع الجُناح أو إباحة[٣] ما ليس بمباح. فعلى كل تقرير؛ إنما هي موانع لترتُّب أحكام

(١) ★ في الأصل: فهي موانع إما للتحريم، وإما موانع للتأثيم.

(٢) تنويع في العبارة، لا أنَّ هذين قسمان يقابلان سابقهما.

(٣) أشمل مما قبله؛ إذ يدخل فيه الترخُّص في المندوبات.

العزائم مطلقاً، وقد تبيَّن في الموانع أنها غيرُ مقصودةِ الحصول ولا الزوال للشارع، وأنَّ مَن قصدَ إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرِّم أو الموجب؛ ففعله غير صحيح، ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط(١)؛ فكذلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرُّخَص، من غير فرق.

المسألة العاشرة: (في التخيير بين الرخصة والعزيمة)

إذا فرّعنا(٢) على أنَّ الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة؛ صارت العزيمةُ معها من الواجب المخيَّر؛ إذ صار هذا المترخِّصُ يقال له: إنْ شئتَ فافعل العزيمة، وإنْ شئت فاعمل بمقتضى الرخصة، وما علم منهما فهو الذي وقعَ واجباً في حقِّه، على وِزَان خصال الكفَّارة، فتخرُج العزيمة في حقِّه عن أنْ يكون عزيمة.

وأما إذا فرّعنا على أنَّ الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج؛ فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير؛ ألا ترى أنَّ رفع الحرج موجودٌ مع الواجب، وإذا كان كذلك؛ تبيّنّا أنَّ العزيمة على أصلها من الوجوب المعيَّن المقصود للشارع، فإذا فعل العزيمة؛ لم يكن بينه وبين من لا عُذر له فرق، لكن العذرَ رفعُ الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة، وقد تقرر قبلُ أنَّ الشارع إنْ كان قاصداً لوقوع الرخصة؛ فذلك بالقصد الثاني، والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

والذي يشبه هذه المسألة؛ الحاكم إذا تعيَّنت له في إنفاذ الحكم بيِّنتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة(٣)، والأخرى غير عادلة(٣)، فإنَّ العزيمة عليه أنْ يحكُم بما أُمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فإنْ حَكَم بأهل العدالة؛ أصاب أصل العزيمة وأُجِر أجرَين، وإنْ حَكَم بالأخرى؛ فلا إثم عليه، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجرٌ في اجتهاده، وينفذ ذلك الحُكم على المتحاكمَين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخِّصين، فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخيَّر بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل؛ كذلك لا يقال هنا: إنه مخيَّر مطلقاً بين العزيمة والرخصة.

---

(١) في المسألة الثامنة منها.

(٢) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك.

(٣) ★ في الأصل: عَدْلة.

فإن قيل: كيف يقال إنَّ شرع الرخص بالقَصدِ الثاني؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً[1] بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وجاء بعد تقرير الرخصة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قيل: كما يقال إنَّ المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول، وما سواه مِن اتخاذ السَّكَن ونحوه بالقصد الثاني، مع قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وأيضاً[2]؛ فإنَّ رفع الجُناح نفسه عن المترخِّص تسهيلٌ وتيسير عليه، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة؛ فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج.

وأيضاً؛ فإنَّ رفعَ الحرج مقصودٌ للشارع في الكُلّيات؛ فلا تجد كلّية شرعية مكلَّفاً بها وفيها حرج كُليٌّ أو أكثريّ ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حَرَجاً ومشقَّة، ولم يشرع فيه رخصة؛ تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرفٌ إلى الكلّيات؛ فكذلك نقول في محالِّ الرخَص إنها ليست بكلّيات، وإنما هي جُزئيات، كما تقدَّم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كُلّيةً، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرجُ من حيث هو جزئي عارضٌ لتلك الكُلّية، إنْ قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

---

(١) أي: بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة، ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول؛ فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن، ومع ذلك؛ فالقصد الأول النسل، فكذا هنا.

(٢) عود إلى السؤال وترقٍّ عليه؛ أي: أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أنْ تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة ـ في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهوراً مثلاً ـ؛ ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أنْ تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانياً قال: «وأيضاً... إلخ»؛ أي أنَّ رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل الجواب عن الجميع قوله: «فإذا العزيمة... إلخ»؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً، وقوله: «ونحن نجد في بعض... إلخ» تمهيد للجواب، ولا يخفى أنَّ كلًّا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله.

المسألة الحادية عشرة: (العزائم مطردة مع العادات الجارية بخلاف الرخص)

إذا اعتبرنا العزائم مع الرُّخَص؛ وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية، والرُّخَص جاريةً عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول: فظاهر؛ فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له أوّلاً، وبالطهارة المائية، على حسب ما جرَت به العادات[1]: من الصحة، ووجود العقل[2]، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه لك، وكذلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بسَتْر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها، إنما أُمر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتّى به امتثال الأمر واجتناب النهي، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر، ولا إشكال فيه.

وأما الثاني: فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول؛ فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخِّصٌ لترك ما أُمر بفعله، أو فعل ما أُمر بتركه، وقد مرَّ تفصيلُ ذلك فيما تقدَّم من المسائل، ولمعناه تقريرٌ آخر مذكور في موضعه من كتاب «المقاصد» بحمد الله.

إلّا أنَّ انخراق العوائد على ضربين: عام، وخاص، فالعامّ ما تقدم، والخاصّ كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها؛ فذلك إنما يكون في الأكثر على حُكم الرخصة؛ كانقلاب الماء لبناً، والرمل سَويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء، أو إخراجه من الأرض، فيتناولُ المفعولُ له ذلك ويستعمله، فإنَّ استعماله له رخصةٌ لا عزيمة. والرخصة ـ كما تقدم ـ لمّا كان الأخذ بها مشروطاً بألّا يقصدها ولا يتسبَّب فيها لينال تخفيفها؛ كان الأمرُ فيها كذلك؛ إذ كان مخالفةُ هذا الشرط مخالفةً لقصد الشارع؛ إذ ليس من قصده[3] أنْ يترخَّص ابتداء، وإنما قصده في التشريع أنَّ سبب الرخصة إنْ وقع توجّه الإذن في مُسبَّبه كما مرّ، فهاهنا أوْلى؛ لأنَّ خوارق العادات لم تُوضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وُضعت لأمر آخر؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربّها، وهذا منافٍ لوضع المقاصد في التعبّد لله تعالى.

وأيضاً؛ فقد ذُكر في كتاب «المقاصد» أنَّ أحكام الشريعة عامة لا خاصة، بمعنى أنها عامة في كلِّ مكلَّف، لا خاصة ببعض المكلَّفين دون بعض، والحمد لله.

---

(١) ★ في (د): على ما جرت به العادة.

(٢) غير ظاهر هنا لأنّ الكلام في أمورٍ إذا وُجدت كانت العزيمة، وإذا فُقدت كانت الرخصة، وليس منها العقل؛ لأنه شرط مطلق التكليف، ولذلك لم يذكر مقابله فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره.

(٣) ★ في (د): شأنه.

ولا يُعترض على هذا الشرط بقصد النبيِّ ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قَصدَ بذلك معنى شرعيّاً مبرّأً من طلب حظّ النفس، وكذلك نقول: إنَّ للوليِّ أنْ يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظّ نفسه، ويكون هذا القسم خارجاً عن حُكم الرخصة بل يكون بحسب القصد، وعلى هذا القصد ظهرت كراماتُ الأولياء الراقين عن الأحوال، حسبما دلَّ عليه الاستقراء، فأما إذا لم يكن هذا؛ فالشرط مُعتبَر بلا إشكال، وليس بمختصٍّ بالعموم، بل هو في الخصوص أَوْلى.

فإن قيل: الوليُّ إذا انخرقت له العادة، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة، فإنَّ الذي هُيِّىء له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عاديّ، مساوٍ لمن حصل له ذلك بالتكسُّب العادي، فكما لا يقال في صاحب التكسُّب العادي: إنه في التناول مترخِّص، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛ إذ لا فرق بينهما، وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النَّمط.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ الأدلة المنقولة دلَّت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك؛ فإن النبي ﷺ خُيِّرَ بين الملك والعبودية؛ فاختار العبودية[1]، وخُيِّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة؛ فلم يختر ذلك[2]. وكان عليه الصلاة والسلام مجابَ الدعوة؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل، بل اختار الحملَ على مجاري العادات: يجوع يوماً فيتضرَّع إلى ربه، ويشبع يوماً فيحمده، ويُثني عليه، حتى يكون في الأحكام البشرية العاديّة كغيره من البشر.

وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرِي أصحابه من ذلك في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفايةٌ من أزمات الأوقات[3].

---

(١) أخرج الطبراني [في «الكبير»: ١٠٦٨٦، و«الأوسط»: ٦٩٣٧] والبيهقي في «الزهد» حديثاً طويلاً وفيه: «إن إسرافيل قال للنبي ﷺ: «إن الله سمع ما ذكرت فبعثني إليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمرداً وياقوتاً وذهباً وفضة، فقلت: فإن شئت نبياً ملكاً، وإن شئت نبياً عبداً، فأومأ إليه جبريل أن تواضع، فقال: بل نبياً عبداً ثلاثاً».

(٢) أخرج الترمذي [٢٣٤٧، من حديث أبي أمامة] قال: قال النبي ﷺ: **«عرضَ عليَّ ربي ليجعل لي بطحاء مكة ذهباً، قلت: لا يا رب، ولكن أشبعُ يوماً وأجوعُ يوماً، فإن جعتُ تضرعتُ إليك وذكرتُك، فإذا شبعتُ شكرتُك وحمدتُك»**. [وأخرجه أحمد: ٢٢١٩، وإسناده ضعيف جدًّا].

(٣) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسر الخوارق له، كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفايتهم =

وكان عليه [الصلاة و] السلام يَبيتُ عند ربه يُطعمه وَيسقيه[١]، ومع ذلك لم يترك التكسُّب لمعاشه ومعاش أهله، فإذا كانت الخوارقُ في حقِّه متأتية، والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: «ما أرى اللهَ إلَّا يُسارعُ في هَواك»[٢]. وكان ـ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ـ متمكّناً منها؛ فلم يعوِّل إلَّا على مجاري العادات في الخلق، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً في أنْ لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق، ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء؛ لم يكن حتماً على الأولياء؛ لأنهم الورثة في هذا النوع.

والثاني: **أنَّ فائدة الخوارق عندهم تقويةُ اليقين، ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكاليف كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبُّد، فكانت كالمقوِّي لهم على ما هم عليه**؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت عن عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة؛ كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٠]، وكما قال نبيُّنا محمد ﷺ عندما حكى الله تعالى فراقَ موسى للخضر: «**يَرحَمُ الله أخِي مُوسى، وَدِدْنا لو صَبَر حتى يُقصَّ علينا مِن أخبارِهما**»[٣] فإذا كانت هذه فائدتها؛ كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفوس كالصدقة الواردة على المحتاج؛ فهو في التناول والاستعمال بحكم الخِيَرة، فإن تكسَّب وطلب حاجته من الوجه المعتاد؛ صار كمن ترك التصدُّق عليه وتكسَّب فرجع إلى العزيمة العامة، وإن قَبِل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها.

وأيضاً؛ فإنَّ القوم علموا أنَّ الله وضع الأسباب والمسبَّبات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً، وإدخالاً للمكلَّف تحت قهر الحاجة إليها، كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وُضعت لها؛ كان في ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب، وتخفيف عنه؛ فصار قَبوله لها من باب قَبول الرُّخَص، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف [بالكسب وتخفيفاً عنه].

فمن هنا صار حُكمها حكم الرُّخَص، ومن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر، وهو أنَّ

= ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم، كنبع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الأوقات المضنية.

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٧٨٨، ومسلم: ٣٦٣١، وأحمد: ٢٥٢٥١.

(٣) ★ جزء من حديث طويل أخرجه البخاري: ١٢٢، ومسلم: ٦١٦٣، وأحمد: ٢١١٠٩، من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

تناول مقتضاها ميلٌ ما إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السُّلوك عُزوبُ أنفسهم عن غير الله؛ كما كانت النِّعَم العادية الاكتسابية ابتلاءً أيضاً.

وقد تقرَّر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرُّخص، كما تبيَّن[١] وجهه، فهذا من ذلك القَبيل؛ فتأمَّل كيف صار قَبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلأجل هذا لم يستندوا إليها، ولم يعوِّلوا عليها من هذه الجهة، بل قبلوها علماً، واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المُعِينة لهم على ما هم بسبيله، وتركوا منها ما سوى ذلك؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتُحفة، تضمنتْ تكليفاً[٢] وابتلاء.

وقد حكى القُشَيري[٣] من هذا المعنى:

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان بعبادان رجل أسود فقير يأوي إلى الخربات، قال: فحملت معي شيئاً وطلبته، فلما وقعت عينُهُ عليَّ تبسَّم وأشار بيده إلى الأرض، فرأيت الأرض كلَّها ذهباً تلمع. ثم قال: هاتِ ما معك. فناولته وهالني أمره وهربت.

وحكى عن النوري أنه خرج ليلة إلى شاطئ دجلة، فوجدها وقد التزق الشَّطَّانِ، فانصرف وقال: وعِزَّتِك لا أجوزُها إلَّا في زورق. وعن سعيد بن يحيى البصري قال: أتيتُ عبد الرحمن بن يزيد، وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألتَ الله أن يوسِّع عليك الرزق لرجوتُ أن يَفعل. فقال: رَبِّي أعلم بمصالح عباده، ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال: اللهم إنْ شئت أن تجعلها ذهباً فعلتَ، فإذا هي والله في يده ذهب، فألقاها إليَّ وقال: أنفقها أنت؛ فلا خير في الدنيا إلَّا للآخرة.

بل كان منهم من استعاذ منها ومن طلبها، والتشوُّفِ إليها، كما يُحكى عن أبي يزيد البسطامي[٤]. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات، من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المِنّة، وواردة من جهة مجرَّد الإنعام، فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات؛ فكيف يتشوَّف إلى خارقة؟ وما بين يديه ومن خلفه، ومِن فوقه ومِن تحته مثلُها، مع أن ما لديه منها أتمُّ

---

(١) أي: في المسألة الأولى.

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي: «لا خير في الدنيا إلا للآخرة...» فما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله.

(٣) ★ في «رسالته» ص١٦٣.

(٤) ★ انظر: «الرسالة القشيرية» ص١٦٤.

في تحقيق العبودية كما مرَّ في الشواهد، وعدُّوا من رَكَن إليها مستدرَجاً، من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القُشَيري[١] عن أبي العباس الشرفي، قال: كنا مع أبي تراب النخشبي في طريق مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية؛ فقال له بعض أصحابنا: أنا عطشان. فضرب برجله [الأرض]، فإذا عينُ ماء زُلال؛ فقال الفتى: أحبُّ أن أشربه بقدح. فضرب بيده إلى الأرض؛ فناوله قدحاً من زجاج أبيض، كأحسن ما رأيتُ، فشرِبَ وسَقانا، وما زال القدحُ معنا إلى مكة. فقال لي أبو تراب يوماً: ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم اللهُ بها عباده؟ فقلت[٢]: ما رأيتُ أحداً إلَّا وهو يؤمن بها. فقال: من لا يؤمن بها فقد كفر؛ إنما سألتك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولاً فيه. فقال: بل قد زعم أصحابك أنها خُدَعٌ من الحق، وليس الأمر كذلك؛ إنما الخُدع في حال السكون إليها، فأمّا مَنْ لم يقترح ذلك ولم يُساكنها، فتلك مرتبة الربانيين.

وهذا كلُّه يدلُّك على ما تقدم من كونها في حُكم الرخصة، لا في حكم العزيمة؛ فليُتفطَّن لهذا المعنى فيها؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل: منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم، والأحوالُ من حيث هي أحوال لا تُطلَب بالقصد، ولا تعدُّ من المقامات، ولا هي معدودة في النهايات، ولا هي دليل على أنَّ صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة، كما أنَّ المغانم في الجهاد لا تعدُّ من مقاصد الجهاد الأصلية، ولا هي دليل على بلوغ النهاية، والله أعلم.

[تمّ الجزء الأول]

* * *

(١) ★ في «رسالته» ص١٦٩.

(٢) ★ في الأصل: فقال.

المُوَافَقَاتُ

أَوْ

عُنْوَانُ التَّعْرِيفِ بِأَسْرَارِ التَّكْلِيفِ

لِلإِمَامِ الشَّاطِبِيِّ

أَبِي إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بنِ مُوسَى اللَّخْمِيِّ الشَّاطِبِيِّ

توفي سنة (٧٩٠ هـ)

ومعه تعليقات:

الشيخ عبد الله دراز

طبعة مزيدة محققة ومصححة

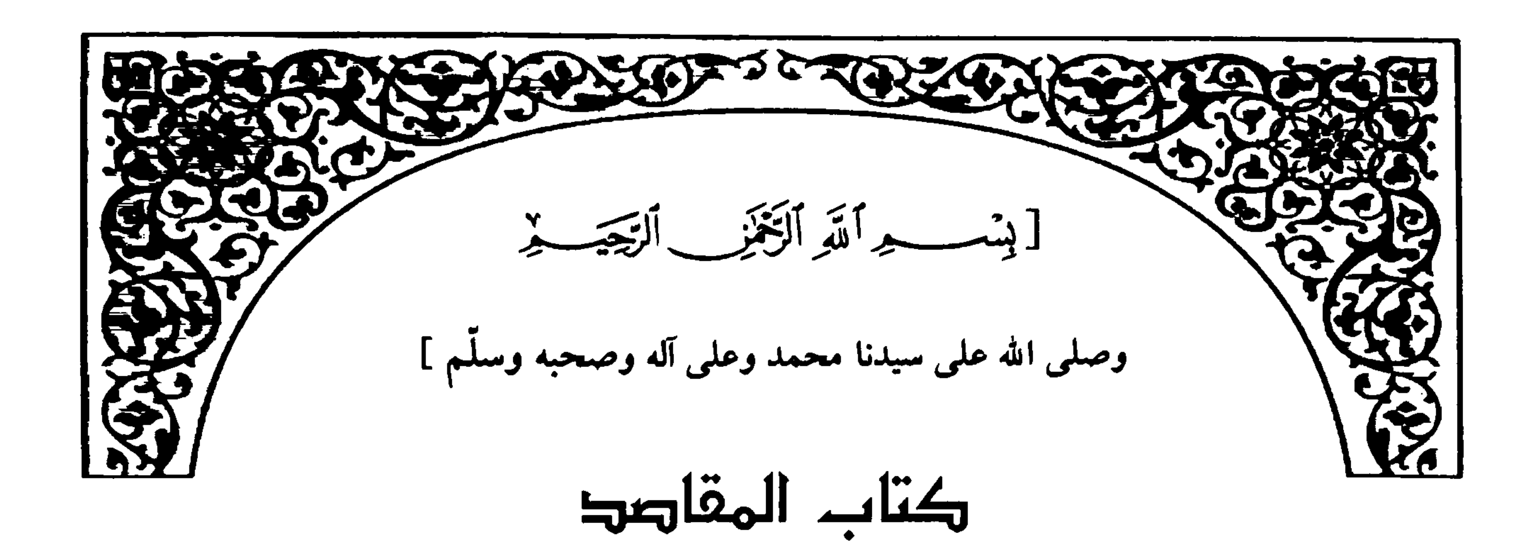
استدرك فيها السقوطات والأخطاء في الطبعات المتداولة

تحقيق

محمد مرابي

الجزء الثاني

مؤسسة الرسالة ناشرون



[بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم]

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع.

والآخر: يرجع إلى قصد المكلَّف.

فالأول: يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء[1]، ومن جهة قصده في وضعها

---

(١) أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له، وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين؛ فإن هذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في أفهامها، وأنها واعي فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلاً، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وأن ذلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب؛ فلا يطلب برفعها مثلاً، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصوداً للتكليف به وما لا يصح، وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها، وأنها كلِّية لا تخص بعضاً دون بعض، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجاً عما رسمه الشرع له.

وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة؛ فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذلك كله على وجه لم يسبق إليه رحمه الله.

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر؛ لأنك إذا قِستَ هذه المقاصد بما ذكروه في الأصول؛ تجد أنها تعد في مبادئ الفن؛ فمثلاً تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادئ، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث ـ بجميع المسائل التي ذكرها فيه ـ من قبيل الكلام في المكلف به، =

للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلَّف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع.

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب «مقدّمة كلامية» مسلَّمة في هذا الموضع، وهي: أنَّ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بدَّ من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الفخر الرازي[1] أنَّ أحكام الله ليست مُعلَّلة بعلَّة ألبتة[2]، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطُرَّ[3] في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذلك على أنَّ العلل بمعنى العلامات المعرِّفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره؛ فإنَّ[4] الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ

= وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه، وهكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادئ لا مقاصد الفن التي هي الأدلة، اللهم إلا على نوع من التوسع في الأصول بأن كل ما انبنى عليه فقه؛ فهو من أجزاء الأصول، ولا حاجة إليه مع ظهور الغرض.

(١) ★ الرازي: هو فخر الدين أبو عبد الله، محمد بن عمر المعروف بابن خطيب الري، ولد سنة (٥٤٤هـ) له عدة مؤلفات، منها: «مفاتيح الغيب» في تفسير القرآن، و«المحصول» في أصول الفقه، و«المعالم»، توفي سنة (٦٠٦هـ). انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (٢١/ ٥٠)، و«الوافي بالوفيات»: (٤/ ٢٤٨).

(٢) ★ لم يذكر المصنف من المنكرين للتعليل أحداً غير الرَّازي، وفي ذلك نظر؛ فإن الظاهرية هم أشهر من عُرف عنه ذلك، وبخاصة ابن حزم، حيث قال في كتابه «الإحكام»: (٨/ ١١٣) «إن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وإنه مخالف لدين الله تعالى، نعم، ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علّة لشيء من الشريعة». وقد رد على هذا المذهب الإمام ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» ردًّا مفحماً ومطولاً. وانظر «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣١٢)، و«المحصول»: (٥/ ٢٦٥).

(٣) أي: ليتأتّى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي.

(٤) أي: ولا يتأتّى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة: إنها علامات للأحكام، ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له.

﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن يؤتى على آخره[1]؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ[2] تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال في القِبلة: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩]، وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ [يَا أُولِي الْأَلْبَابِ]﴾ [البقرة: ١٧٩]، وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

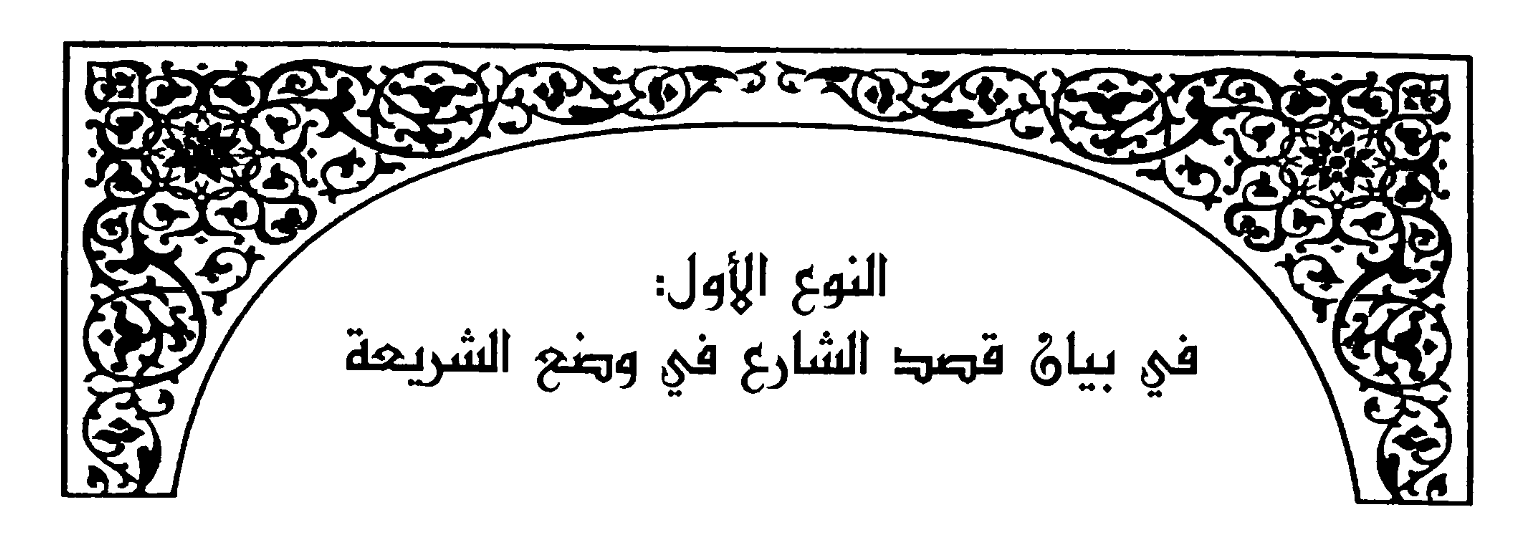
وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة[3] ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه ـ ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه ـ فنقول والله المستعان:

* * *

(١) ★ في (د): فأكثر من أن تحصى.

(٢) أخذ المعنى على أنه علة للأمر بإقامة الصلاة، وتأمله.

(٣) سيأتي له في كتاب الاجتهاد ـ في المسألة العاشرة ـ توسعٌ في هذه الجملة وفي تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح.



وفيه مسائل:

المسألة الأولى[1]: (التكاليف الشرعية ومقاصدها)

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية؛ فمعناها أنها لا بدَّ منها في قيام مصالح الدِّين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج[2] وفَوْت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوعُ بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبِّت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود[3].

---

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان وافٍ للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وإن كان على نحو آخر.

(٢) ★ التهارج: التناكح والتسافد. «تاج العروس»: (هرج).

(٣) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها، ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم؛ كالجنايات؛ فلا يقال: إن مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلاً هو مراعاة لها من جانب العدم؛ إذ يفعل هذه الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئياً أو لا يطرأ عليها العدم، فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقَّع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدِّين من جانب الوجود؛ كالإيمان[١]، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

والعاداتُ راجعةٌ إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول[٢] المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك.

والمعاملاتُ[٣] راجعةٌ إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات.

والجنايات ـ ويجمعها[٤] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

---

(١) قال في «التحرير» و«شرحه»: «حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع، ويقول الحنفية: أن وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر، بل لكونهم حرباً علينا، ولذلك لا يحارب الذمي والمستأمن، ولا تقتل المرأة والراهب، وقبلت الجزية، وهذا لا ينافي أنه لحفظ الدين؛ إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضي إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه». اهـ.
فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين؛ فجعله مقصداً لجميع التكاليف أصولها وفروعها، ولعله لا يوافق قوله بعد «فإنها مراعاة في كل ملة»؛ لأن ذلك قد لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة... إلخ.

(٢) أي: أصل تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل، وسيأتي في الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس... إلخ؛ أي: مما يكون تركه غير مخلٍّ بالنفس والعقل، ولكنه يؤدي إلى الضيق والحرج؛ فالفرق بين المقامين واضح.

(٣) أي: بالمقدار الذي يتوقف عليه حفظ النفس والمال، فهي بهذا المقدار من الضروري، وهذا هو الذي عناه الآمدي بجعل المعاملات من الضروري، أما مطلق البيع مثلاً فليس من الضروري، بل من الحاجي خلافاً لإمام الحرمين، وبهذا يتضح لك ما يأتي للمؤلف في هذه المسألة والمسألة التي تليها.

(٤) جملة معترضة، والظاهر أنها مقدمة من تأخير، وأن موضعها قبل قوله: «والعبادات والعادات قد مثلت»، وهي راجعة إلى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانبي الوجود والعدم، ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصبّ عليه من باب تكميل أبواب الشريعة؛ إذ ما من أمر ولا نهي إلا يتعلق به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ـ ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع إلى حفظ ما سبق من جانب العدم ـ، ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات؛ لأنه مثَّل لغيرهما آنفاً، وسيأتي في المسألة السابعة من مبحث الكتاب في قوله: «وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا: «ويجمعها... إلخ».

والعبادات والعادات قد مُثِّلت، والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعِوَض أو بغير عِوَض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال؛ فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى[١] تلك المصالح؛ كالقصاص والديات للنفس، والحد للعقل، والحد وتضمين[٢] قِيَم الأولاد[٣] للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي[٤]: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كلِّ مِلَّة[٥].

وأما الحاجيات فمعناها: أنها مفتقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدِّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلَّفين ـ على الجملة[٦] ـ الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

ففي العبادات؛ كالرُّخَص المخففة، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.

---

(١) ★ في الأصل: أو يتلافى.

(٢) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلداً ورجماً؛ لأنه مؤدٍّ إلى اختلاط الأنساب، المؤدي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المؤدي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود، وأما ما قاله المؤلف؛ فغير واضح.

(٣) ★ في (د): وتضمين قيم الأموال.

(٤) ترتيبها من العالي للنازل هكذا: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، على خلاف في ذلك؛ فإن بعضهم يقدم النفس على الدين.

(٥) قال في «شرح التحرير»: «حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء» اهـ. فبعد هذا لا يقال: إن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً، على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم، وعلى فرض صحة ما عزي للشوكاني، لو قيل: إن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهبه وقتاً ثم يعود؛ لكان له وجه.
أما تعريض الغنائم في الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها؛ فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال، وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد، وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث: «ولم تحلّ لأحد قبلي»، وقصة: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ ليس فيها إتلاف لها، بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر، وإما أن يكون ذلك تقرباً إلى الله بأحب المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله.

(٦) أي: ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات.

وفي العادات؛ كإباحة الصيد والتمتُّع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات؛ كالقِراض[١]، والمساقاة، والسَّلَم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد.

وفي الجنايات؛ كالحكم باللَّوث[٢]، والتدمية، والقَسَامة[٣]، وضرب الديّة على العاقلة، وتضمين الصُنَّاع وما أشبه ذلك.

وأما التحسينات؛ فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبُ الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليَان:

ففي العبادات؛ كإزالة النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلها ـ وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرُّب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات[٤]، وأشباه ذلك.

وفي العادات؛ كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي المعاملات؛ كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبدِ منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها[٥]، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها.

---

(١) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما أشرنا إليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي، واستثنى ذلك منه حتى عدّ رخصة بالإطلاقات الأربعة السابقة.

(٢) ★ اللوث: شبه الدلالة على حدث من الأحداث، ولا يكون بينة تامة، وهو عند المالكية والشافعية: الأمر الذي ينشأ عنه غلبة الظن بوقوع المدعى به. وعند الحنفية: وجود شرّ، أو طلب بحقد، وعند الحنابلة: مثل الأول والعداوة الظاهرة بين المقتول والمدعى عليه. «القاموس الفقهي» ص٣٣٤.

(٣) ★ القسامة: هي الأيمان في الدماء بأن يوجد قتيل في موضع لا يعرف من قتله ولا بينة، ويدعي وليه قتله على شخص أو جماعة معينين، وتوجد قرينة تشعر بصدقه، فيحلف على ما يدعيه خمسين يميناً فتجب الدية في العمد على المقسم عليه، وفي الخطأ وشبه العمد على العاقلة.

(٤) ★ في الأصل: القربانات.

(٥) هذا على قول الجمهور بأن النكاح لا ينعقد بعبارة النساء، وأجاز الحنفية ذلك للمبالغة، بشرط الكفاءة ومهر المثل، وإلّا حقّ للأولياء الاعتراض والفسخ.

وفي الجنايات؛ كمنع قتل الحُرّ بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدلُّ على ما سواها مما هو في معناها؛ فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فِقدانُها بِمُخلٍّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

المسألة الثانية: (مكملات المراتب السابقة)

كلُّ مرتبة من هذه المراتب ينضمُّ إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى[1]: فنحو التماثل في القِصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي[2]، وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، ومساقاة المثل، وقِراض المثل[3]، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر الدِّين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة، كالقيام بالرَّهن والحَمِيل[4]، والإشهاد في البيع، إذا قلنا: إنه من الضروريات.

وأما الثانية[5]: فكاعتبار[6] الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كلّه لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة.

---

(١) أي: مرتبة الضروريات.

(٢) أي: إنما هو مكمل لحكمة القصاص؛ فإن قتل الأعلى بالأدنى مؤدٍّ إلى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه، ومثله تحريم قليل المسكر؛ لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المضيع للعقل؛ فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير، فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض.

(٣) أي: إن هذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين، كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا؛ لأن النظر مقدمة للزنا وداعية إليه، وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي، وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري؛ فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً، والورع تكميل لما هو من نوعه، فإن كان في عبادة؛ فمكمل لها، وإن كان في عادة أو معاملة؛ فمكمل لذلك.

(٤) ★ الحَميل: الكفيل، لكونه حاملاً للحقّ مع من عليه الحق، ومنه الحديث «الحَميلُ غارمٌ». «تاج العروس»: (حمل).

(٥) ★ أي: مرتبة الحاجيات.

(٦) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين، وما به دوامه من مكملاته.

وإن قلنا: إنَّ البيع من باب الحاجيات؛ فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة، ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السَّفَر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمعُ المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله، فهذا وأمثاله كالمكمِّل لهذه المرتبة، إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة[1]: فكآداب الأحداث، ومندوبات الطَّهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإنْ كانت غيرَ واجبة، والإنفاق من طيِّبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذلك.

ومن أمثلة هذه المسألة أنَّ الحاجيات كالتَّتِمة للضروريات، وكذلك التحسينيات، والتحسينيات كالتكملة للحاجيات؛ فإنَّ الضروريات هي أصل المصالح، حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المسألة الثالثة: (التكملة وشرطها)

كلُّ تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرطٌ، وهو ألَّا يعود اعتبارُها على الأصل بالإبطال، وذلك أنَّ كلَّ تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها؛ فلا يصح اشتراطها عند ذلك؛ لوجهين:

أحدهما: أنَّ في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأن التَّكملة مع ما كمَّلته كالصِّفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدِّي إلى ارتفاع الموصوف؛ لزم من ذلك ارتفاع الصِّفة أيضاً، فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبارها، وهذا محال لا يتصوَّر، وإذا لم يتصوَّر؛ لم تُعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مَزِيد.

والثاني: أنَّا لو قدَّرنا تقديراً أنَّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية؛ لكان حصول الأصلية أولى[2] لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك أنَّ حفظ المُهجة مهمٌّ كُلِّي، وحفظ المروءات مستحسَنٌ؛ فحُرِّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دَعَت الضرورة إلى إحياء المُهجة بتناول النجس؛ كان تناوله أَولى.

---

(١) ★ أي: مرتبة التحسينيات.

(٢) أي: تحصيلها أولى بالاعتبار؛ فيجب أن تترجح على التكميلية؛ لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل، وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته، فإذا عارضته؛ فلا تعتبر.

وكذلك أصل البيع ضروري، ومنع الغَرَر والجهالة مكمّل، فلو اشترط نفي الغَرَر جملةً لانحَسَمَ باب البيع، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية[(١)] واشتراط حضور العِوَضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عُسر؛ منع من بيع المعدوم[(٢)] إلا في السَّلَم، وذلك في الإجارات ممتنع، فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسُدُّ بابَ المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها، فجازت وإنْ لم يحضر العِوَض أو لم يوجد، ومثله جارٍ في الاطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجَوْر، قال العلماء بجوازه، قال مالك: «لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين». فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكمِّلة للضرورة، والمكمِّل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يُعتبَر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجَوْر عن النبي ﷺ[(٣)].

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خَلْف الولاة السّوء[(٤)]؛ فإنَّ في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الإسلام[(٥)] المطلوبة[(٦)]، والعدالة مكمِّلة لذلك المطلوب، فلا يبطل الأصل بالتكملة.

---

(١) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته، وقد تكون حاجية وهو الأكثر، ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات باعتبار توقف حفظ أحد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف.

(٢) المقابل للحضور الغيبة، والمقابل للعدم الوجود؛ فإما أن يقول: «واشتراط وجود العوضين»، ثم يقول: «منع بيع المعدوم إلَّا في السَّلَم» وهو ظاهر، وإما أن يقول كما قال أولاً ثم يقول: «منع من بيع الغائب إلا في السلَم»؛ فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز، ومقتضى قوله بعد: «فاشتراط وجود المنافع وحضورها»، ثم قوله: «وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد» أن غرضه بقوله: «واشتراط حضور العوضين» اشتراط وجودهما وحضورهما، ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولاً؛ فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه.

(٣) ★ يشير إلى ما أخرجه أبو داود: ٢٥٣٣، والبيهقي في «الكبرى»: (٣/ ١٢١)، والدارقطني: (٢/ ٥٦) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**الجهادُ واجبٌ عليكم مع كلِّ أمير بَرّاً كان أو فاجِراً، والصلاةُ واجبةٌ عليكم خلفَ كلِّ مسلم بَرّاً كان أو فاجِراً، وإنْ عَمِلَ الكبائر**». قال البيهقي في «المعرفة»: إسناده صحيح. إلَّا أن فيه انقطاعاً بين مكحول وأبي هريرة. انظر «نصب الراية»: (٢/ ١٩).

(٤) ★ انظر الحديث السابق.

(٥) ★ في (د): الدين.

(٦) أي: المكملة للضروري كما سبق له، والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل.

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمِّل لضروراتها[١]، فإذا أدَّى طلبه إلى ألَّا تُصلَّى ـ كالمريض غير القادر ـ سقط المكمِّل، أو كان في إتمامها حرج، ارتفع الحرج عمن لم يكمل، وصلَّى على حسب ما أوسعته الرُّخصة، وستر العورة من باب محاسن الصلاة، فلو طلب على الإطلاق لتعذَّر أداؤها على من لم يجد ساتراً، إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر، كلُّها جارٍ على هذا الأسلوب.

وانظر فيما قاله الغزالي في الكتاب «المستظهري»[٢] في الإمام الذي لم يَستجْمع شروط الإمامة، واحمل عليه نظائره.

المسألة الرابعة: (اختلال الضروري يستلزم اختلال الحاجي والتحسيني)

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق؛ لاختلَّا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما أو اختلال أحدهما اختلال الضروري بإطلاق، نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلالُ الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق الضروري بوجه ما؛ فلذلك إذا حُوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي؛ فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا[٣] ثبت أنَّ التحسيني يخدم الحاجي، وأنَّ الحاجي يخدم الضروري؛ فإنَّ الضروريَّ هو المطلوب[٤].

---

(١) المناسب لضروريها؛ أي: أن الصلاة من الضروريات الخمس، وهذا القيام مكمل لها.

(٢) ★ «المستظهري» أو «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» قال فيه بعد أن ذكر صفات الإمام وشروط الإمامة: أما إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة وأذعنت له الرقاب ومالت إليه القلوب، فإن خلا الزمان عن قرشي مجتهد يستجمع جميع الشروط؛ وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة، وهذا حكم زماننا، وإن قدر ـ ضرباً للمثل ـ حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور؛ لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل يجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته. انظر «فضائح الباطنية» للغزالي ص١٩٢.

(٣) لعل الأصل: «إذ»، لا «إذا»، كما يفيده السياق.

(٤) أي: الأصلي والأشد في الطلب، وإلا؛ فالكل مطلوب، وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة.

فهذه مطالب خمسة لا بدَّ من بيانها:

أحدها: أنَّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أنَّ اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين [بإطلاق].

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق.

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق؛ اختلال الضروري بوجهٍ ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضَّروري.

بيان الأول: (الضروري أصل لما سواه)

إنَّ مصالح الدِّين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدُّنيوي وُجد مبنياً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدُّنيا وجود ـ أعني: ما هو خاص بالمكلَّفين والتكليف ـ.

وكذلك الأمور الأُخروية لا قيام لها إلا بذلك، فلو عُدم الدِّين عُدم ترتُّبُ الجزاء المرتجَى، ولو عُدِم المُكَلَّف[1] لعُدِم من يَتَديَّن، ولو عُدِم العقل لارتفع التديُّن، ولو عُدِم النَّسلُ لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش ـ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدِّي إليها من جميع المتموِّلات ـ فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كلُّه معلوم لا يرتاب فيه من عَرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زادٌ للآخرة.

وإذا ثبت هذا؛ فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردَّد على الضروريات، تكمّلها، بحيث ترفع ـ في القيام بها واكتسابها ـ المشقاتُ، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغَرَر والجَهالة في البيوع، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلَّف بسبب المرض، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً، ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحَّته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة، وسائر ما تقدم في التمثيل، وغير ذلك.

فإذا فُهم هذا؛ لم يَرْتب العاقلُ في أنَّ هذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية.

---

(١) ★ أي: النفس.

وهكذا الحكم في التحسينية؛ لأنها تكمِّل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر، وإذا كملت ما هو حاجي؛ فالحاجي مكمِّل للضروري، والمكمِّل للمكمِّل مُكمِّل؛ فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه.

بيان الثاني: (اختلال الضروري اختلال للباقين)

يظهر مما تقدم؛ **لأنه إذا ثبت أنَّ الضروري هو الأصل المقصود، وأنَّ ما سواه مبنيٌّ عليه كوصفٍ من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختلَّ اختل الفرع من باب أولى**[1].

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة؛ لم يمكن اعتبار الجهالة والغَرَر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه؛ فإنَّ ذلك من أوصاف القِصاص، ومحال أنْ يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف، وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة؛ لم يمكن أنْ يبقى عليهما حُكم القراءة فيها، أو التكبير، أو الجماعة، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية، ولو فُرض أن ثمَّ حُكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر؛ كان هذا فرض محال، ومن هنا يُعرف مثلاً أنَّ الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابعٌ لها ومكمِّل؛ من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض، فلا يصح أنْ يقال: إنَّ أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك.

وكذلك نقول: إذا كان أصلُ الصلاة منهيّاً عنه قصداً، أو الصيام كذلك؛ كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار، والنهي عن الصيام في العيد، فكلُّ ما تتَّصف به من مكمِّلاتها مندرجٌ تحت أصل النهي، من حيث نُهي عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذلك، ولا تكون منهيّاً عنها إلَّا بمجموع أفعالها وأقوالها، فاندرجت المكمّلات تحت النهي باندراج الكل.

ولا يقال: إنَّ لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيّاً عنها بذلك الاعتبار؛ فلا يلزم أن تكون منهياً عنها مطلقاً، وإذا لم تكن منهياً عنها على الإطلاق؛ لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له، فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصّلت.

وأيضاً؛ فإنَّ الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة؛ كالطهارة مع الصلاة، وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرِّ المُوسَى في الحج على رأس من لا شَعر له، فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها؛ فلا يلزم من كونها وُضعت مكمِّلة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل.

---

(١) ★ في الأصل: الأولى.

لأنا نقول: إنَّ القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران:

اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة.

واعتبارٌ من حيث أنفسها.

فأما اعتبارها من الوجه الثاني؛ فليس الكلام فيه، وإنما الكلامُ في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكمِّلة للصلاة، وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً؛ فكذلك ما كان في الاعتبار مثله، فإذا كان كذلك؛ لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل، وهو المطلوب، وكذلك الصوم وأشباهه.

وأما مسألة الوسائل فأمرٌ آخر، ولكن إنْ فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله[١]، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أنْ تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد[٢]، إلَّا أنْ يدلَّ دليلٌ على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن انجر مع ذلك أنْ تكون وسيلة إلى مقصود آخر؛ فلا امتناع في هذا، وعلى ذلك يُحمل إمرار الموسى على رأس من لا شَعر له.

وبهذه القاعدة يصحُّ القول بإمرار الموسى على من وُلد مختوناً، بناء على أنَّ ثَمَّ ما يدلُّ على كون الإمرار مقصوداً لنفسه، وإلَّا لم يصح، فالقاعدة صحيحة، وما اعترض به لا نقض فيه عليها، [والله أعلم بغيبه وأحكم].

بيان الثالث: (لا يلزم من اختلال الباقين اختلال الضروري)

إنَّ الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه، ومن المعلوم أنَّ الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه؛ فكذلك في مسألتنا لأنه يُضاهيه.

مثال ذلك: الصلاة إذا بطل منها الذِّكْر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يُعدُّ من أوصافها[٣] لأمر؛ لا يَبطلُ أصل الصلاة.

---

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع طلب الصلاة.

(٢) أي: ببقاء طلبها؛ أي: فإذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر؛ فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصوداً لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين؛ فالوضوء مثلاً عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا؛ فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً، ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفاً للغير؛ فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل إليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التي تعتبر فيها مكملة لغيرها.

(٣) أي: مما ليس ركناً فيها كما يأتي بيانه.

وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغَرَر؛ لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب والثوب المحشُوّ، والجوز، والقسطل، والأصول المغيَّبة في الأرض؛ كالجزر واللّفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك.

وكذلك[1] لو ارتفع اعتبار المماثلة في القِصاص؛ لم يبطل أصل القِصاص، وأقرب الحقائق إليه الصِّفة مع الموصوف، فكما أنَّ الصِّفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها؛ كذلك ما نحن فيه، اللهم إلَّا أنْ تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءاً من ماهية الموصوف؛ فهي إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعدةٌ من قواعد ذلك الأصل، وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما نقول في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة، فإنَّ الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها، بالنسبة إلى القادر عليها، هذا لا نظر فيه، والوصف الذي شأنه هذا ليس من المحسِّنات ولا من الحاجيات بل هو من الضروريات.

لا يقال: إنَّ مِن أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أنْ لا تكون في دار مغصوبة، وكذلك الذَّكاة من تمامها ألَّا تكون بسكّين مغصوبة، وما أشبهه، ومع ذلك؛ فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذَّكاة، فقد عاد بطلانُ الوصف بالبطلان على الموصوف.

لأنا نقول: مَن قال بالصِّحة في الصلاة والذَّكاة؛ فعلى هذا الأصل المقرر بنَى، ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتي؛ فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها ـ التي هي أكوان ـ غصباً؛ لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة، وتحريم الغصب إنما يرجع إلى تحريم تلك الأكوان، فصارت الصلاة نفسها منهياً عنها؛ كالصلاة في طرفي النهار، والصوم في يوم العيد.

وكذلك الذَّكاة حين صارت السكّين منهياً عن العمل بها؛ لأن العمل بها غصب، كان هذا العمل المعيّن ـ وهو الذكاة ـ منهياً عنه، فصار أصل الذكاة منهيّاً عنه؛ فعاد البُطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي[2] بهذا الاعتبار.

ويتصوّر هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصوّر فيه خلاف؛ لأن أصله عقليّ، وإنما يتصوّر الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به[3].

---

(١) ★ في (د): وكذا.
(٢) ★ في الأصل: أصل ذاتي.
(٣) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية؟

بيان الرابع: (قد يلزم من اختلال التحسيني أو الحاجي اختلال للضروري)

من أوجه:

أحدها: أنَّ كلَّ واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار - فالضروريات آكدها، ثم تليها الحاجيات والتحسينيات - وكان مرتبطاً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخفّ جُرأة على ما هو آكدُ منه ومَدخلٌ للإخلال به؛ فصار الأخف كأنه حِمًى للآكد، والراتعُ حول الحِمى يوشِك أنْ يقع فيه؛ فالمخلّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه.

ومثال ذلك الصلاة؛ فإنَّ لها مكمِّلات وهي ما سوى الأركان والفرائض، ومعلومٌ أنَّ المخلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان؛ لأن الأخفَّ طريقٌ إلى الأثقل.

و[مما] يدلُّ على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام: «**كالرَّاتِعِ حَولَ الحِمَى يُوشِكُ أن يَقعَ فيه**»[١]، وفي الحديث: «**لَعنَ اللهُ السارقَ يَسرِقُ البَيضةَ فتُقطعُ يدُه، ويَسرِقُ الحبلَ فتُقطعُ يدُه**»[٢]، وقول من قال: «إني لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرِّمها»[٣].

وهو أصلٌ مقطوعٌ به متفَقٌ عليه، ومحلُّ ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب.

فالمتجرئ[٤] على الأخف بالإخلال به مُعرَّض للتجرُّؤ على ما سواه، فكذلك المتجرئ على الإخلال بها يتجرَّأ على الضروريات؛ فإذاً قد يكون في إبطالِ المكمِّلات[٥] بإطلاق، إبطالُ الضروريات بوجه ما.

ومعنى ذلك أنْ يكون تاركاً للمكمِّلات ومُخِلًّا بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها، وإن أتى بشيء منها كان نزراً، أو يأتي بجملة منها إنْ تعدَّدت؛ إلَّا أنَّ الأكثر هو المتروك والمُخَلُّ به، ولذلك لو اقتصر المصلِّي على ما هو فرض في الصلاة؛ لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب، ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك مَن يقوله، وكذلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكمِّلات كانتفاء الغَرَر والجهالة؛ أوشكَ أنْ لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عَدمُه أحسن من وجوده، وكذلك سائر النظائر.

---

(١) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٥٢، ومسلم: ٤٠٩٤، وأحمد: ١٨٣٧٤، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٧٨٣، ومسلم: ٤٤٠٨، وأحمد: ٧٤٣٦، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★أخرجه أحمد في «الورع» ص٥٠، وأبو داود في «الزهد»: ٣٢٧، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: (١/ ٢٠٩) عن ابن عمر من قوله.

(٤) ★ في الأصل: التجرُّؤ.

(٥) ★ في (د): الكمالات.

والثاني: أنَّ كلَّ درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض؛ فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه، وكذلك قراءة السورة، والتكبير، والتسبيح، بالنسبة إلى أصل الصلاة، وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس، ولا مملوك للغير، ولا مفقود الذكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البُنية وإحياء النفس كالنفل، وكذلك كون المَبيع معلوماً، ومنتَفَعاً به شرعاً، وغير ذلك من أوصافه، بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

وقد تقرَّر ـ في كتاب الأحكام ـ أنَّ المندوب إليه بالجزء ينتهض أنْ يصير واجباً بالكل؛ فالإخلال بالمندوب مُطلقاً يشبه الإخلال بركن من أركان الواجب؛ لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب، ولو أخلَّ الإنسان بركنٍ من أركان الواجب من غير عذر؛ بطل أصل الواجب، فكذلك إذا أخلَّ بما هو بمنزلته أو شبيه به؛ فمن هذا الوجه أيضاً يصحُّ أنْ يقال إنْ إبطال المكمِّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

والثالث: أنَّ مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أنْ يكون كلّ واحد منهما كفردٍ من أفراد الضروريات، وذلك أنَّ كمال الضروريات ـ من حيث هي ضروريات ـ إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلَّف سَعَةٌ وبَسْطة، من غير تضييق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصالُ محاسن[1] العادات ومكارم الأخلاق موفَّرةَ الفصول، مكمَّلَة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخلَّ بذلك؛ لَبِسَ قسمُ الضروريات لِبْسَة الحَرَج والعَنَت، واتَّصف بضدٍّ ما يُستحسن في العادات؛ فصار الواجبُ الضروري متكلَّف العمل، وغير صافٍ في النَّظر الذي وُضِعَت عليه الشريعة، وذلك ضد ما وُضعت عليه، وفي الحديث: «**بُعِثْتُ لأتمِّمَ مَكَارِمَ الأخلاق**»[2]، فكأنه لو فرض فِقدان المكمِّلات لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذلك، وذلك خللٌ في الواجب ظاهر، أمَّا إذا كان الخللُ في المكمّل للضروري واقعاً في بعض ذلك[3] وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه؛ فذلك لا يخلُّ به، وهو ظاهر.

والرابع: أن كل حاجِيّ وتحسيني إنما هو خادمٌ للأصل الضروري ومُؤنس ومحسِّن لصورته الخاصة به؛ إما مقدَّمة له، أو مقارناً، أو تابعاً، وعلى كلِّ تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أنْ يتأدَّى به الضروري على أحسن حالاته.

---

(١) ★ في (د): معاني.

(٢) ★ أخرجه أحمد: ٨٩٥٢، والبخاري في «الأدب المفرد»: ٢٧٣، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٦٧٠)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٩١)، و«الشعب»: ٧٩٧٧، من حديث أبي هريرة ﷺ، وهو صحيح.

(٣) أي: بحيث لا يقال فيه: إنه اختل بإطلاق؛ كما هو أصل الدعوى.

وذلك أنَّ الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهُّب لأمرٍ عظيم، فإذا استقبل القِبلة أشعر التوجّه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبُّد؛ أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها فبزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن؛ لأن الجميع كلام الرب المتوجَّه إليه؛ وإذا كبَّر وسبَّح وتشهَّد؛ فذلك كلُّه تنبيهٌ للقلب، وإيقاظٌ له أن يَغفُل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها، فلو قدَّم قبلها نافلةً كان ذلك تدريجاً للمصلّي واستدعاءً للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن الاعتبار في ذلك أنْ جُعلت أجزاءُ الصلاة غيرَ خالية مِن ذِكْرٍ مقرون بعمل؛ ليكون اللسان والجوارحُ متطابقةً على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصلاة من قولٍ أو عمل؛ لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان.

فأنت ترى أنَّ هذه المكمِّلات الدائرةَ حول حمى الضَّروري خادمةٌ له ومقوِّيةٌ لجانبه، فلو خَلَتْ عن ذلك أو عن أكثره؛ لكان خَللاً فيها، وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكمِّلاتها لمن اعتبرها.

بيان الخامس: (المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري)

ظاهر مما تقدم؛ لأنه إذا كان الضروري قد يختلُّ باختلال مكمِّلاته؛ كانت المحافظةُ عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينةً لا يظهر حسنُه إلَّا بها؛ كان من الأحقِّ ألَّا يخل بها.

وبهذا كلِّه يظهر أنَّ المقصودَ الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظةُ على الأوّل منها وهو قسم الضَّروريات، ومن هنالك كان مُراعىً في كلِّ ملَّة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع؛ فهي أصول الدِّين، وقواعد الشريعة، وكلِّيات الملَّة.

المسألة الخامسة: (المصالح والمفاسد الدنيوية)

المصالح المثبوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين:

- **من جهة مواقع الوجود.**
- **ومن جهة تعلُّقِ الخطاب الشرعيِّ بها.**

فأما النظر الأول: فإنَّ المصالح الدُّنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلَّص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونَيله ما تقتضيه

أوصافه الشَّهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعَّماً على الإطلاق، وهذا في مجرَّد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مَشُوبة بتكاليف ومشاقٍّ، قلَّت أو كَثُرَت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها؛ كالأكل، والشرب، واللّبس، والسُّكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك[1]. فإنَّ هذه الأمور لا تُنال إلّا بكدٍّ وتعبٍ.

كما أنَّ المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضةٍ من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تُفرض في العادة الجارية، إلّا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرِّفق واللُّطف ونَيْل اللذّات كثير، ويدُلُّك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أنَّ هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص. قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، وما في هذا المعنى. وقد جاء في الحديث: «**حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمكَارِه، وحُفَّتِ النَّارُ بالشَّهوات**»[2]؛ فلهذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ مِن شركة الجهة الأخرى.

فإذا كان كذلك؛ فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عُرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعلُ ذو الوجهين منسوباً على الجهة الراجحة، فإن رجحت جهة المصلحة؛ فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال فيه: إنه مفسدة وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوٍ؛ فلا يقال فيه إنه مصلحة أو مفسدة، على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى[3] وقسمة غير هذه القسمة.

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة.

وأما النظر الثاني[4]: فيها من حيث تعلُّق الخطاب بها شرعاً، فالمصلحة إذا كانت هي

---

(١) أي: مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي.

(٢) ★ أخرجه البخاري ٦٤٨٧، ومسلم: ٧١٣١، وأحمد: ٧٥٣٠، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده؛ لأنه باعتبار تعلق الخطاب لا من حيث مواقع الوجود.

(٤) سيأتي تقييد هذا النظر في المسألة الثانية.

الغالبَة عند مناظرتها مع المفسدة في حُكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطَّلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتمّ وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقّةٌ فليست بمقصودة في شرعيَّة ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حُكم الاعتياد، فرفعُها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي؛ ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإنْ تَبِعتها مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك مُلغًى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة مُلغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصةٌ[1] غير مَشُوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً. وإنْ تُوُهِّم أنها مَشُوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة[2] أو المفسدة المغلوبة[2] إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار[3] هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنَّ الجهة المغلوبة[4] لو كانت مقصودة للشارع ـ أعني: معتبرةً عند الشارع ـ لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهيّاً عنه بإطلاق، بل كأن يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك.

وهذا يتبيَّن في أعلى المراتب في الأمر والنهي؛ كوجوب الإيمان وحُرمة الكفر، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها، وما أشبه ذلك؛ فكأن يكون الإيمان ـ الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف ـ منهياً عنه، من جهة ما فيه من كسر النفس عن إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها،

---

(١) لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير، وألغى ماقبلها؛ فلا التفات إليه، وكأنه عدم؛ لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة.

(٢) لعل الأصل: «الغالبة» فيهما.

(٣) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي.

(٤) ★ في (د): الجهالة المعلومة.

وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذَّة فيه لها، وكأن الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف[١]، وتمتُّعها بالشهوات من غير خوف، مأموراً به أو مأذوناً فيه؛ لأن الأمور الملذوذة والمخرِجَة عن القيود القاهرة مصلحةٌ على الجملة، وكلُّ هذا باطل محض، بل الإيمان مطلوب بإطلاق، والكفر منهيٌّ عنه بإطلاق، فدلَّ على أنَّ جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان، وجهةَ المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران، غيرُ معتبرة شرعاً، وإنْ ظهر تأثيرُها عادةً وطبعاً.

والثاني: أنَّ ذلك لو كان مقصودَ الاعتبار شرعاً؛ لكان تكليفُ العبد كلُّه تكليفاً بما لا يُطاق، وهو باطل شرعاً، وأما كون تكليف ما لا يُطاق باطلاً شرعاً فمعلوم في الأصول، وأما بيان الملازمة؛ فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادَّةٌ في الطلب للجهة الراجحة، وقد أُمر مثلاً بإيقاع المصلحة الراجحة، لكن على وجه يكون فيه منهيّاً عن إيقاع المفسدة المرجوحة، فهو المطلوب بإيقاع الفعل ومنهيّ عن إيقاعه معاً، والجهتان غير منفكّتين، لما تقدم من أنَّ المصالح والمفاسد غير متمحِّضة؛ فلا بدَّ في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد[٢] الأمر والنهي معاً، فقد قيل له: «افعل» و«لا تفعل»، لفعل واحد، ومن وجهٍ واحد في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يُطاق.

لا يقال: إنَّ المصلحة قد تكون غير مأمور بها، ولكن مأذوناً فيها؛ فلا يجتمع الأمر والنهي معاً، فلا يلزم المحظور.

لأنا نقول: إنَّ هذا لا يطَّرد في جميع المصالح؛ فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها، وإن سلّم ذلك؛ فالأذنُ مضادٌ للأمر والنهي معاً؛ فإن التخيير منافٍ لعدم التخيير، وهما واردان على الفعل الواحد، فورود الخطاب بهما معاً خطابٌ بما لا يُستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به[٣]، وهو ما أردنا بيانه، وليس هذا كالصلاة في الدار المغصوبة؛ لإمكان الانفكاك بأن يصلِّي في غير الدار، وهذا ليس كذلك.

فإن قيل: إنَّ هذا التقرير[٤] مشيرٌ لما ذهب إليه الفلاسفة ومَن تبعهم مِن أنَّ الشرَّ ليس بمقصود الفعل، وإنما المقصود الخير، فإذا خلق الله تعالى خلقاً ممتزجاً خيرُه بشرِّه، فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله، ولم يُخلق لأجل الشر وإن كان واقعاً به؛ كالطبيب عندهم إذا سقى

---

(١) ★ في (د): التكاليف.

(٢) ★ في الأصل: تولد.

(٣) إنما قيد بهذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب، أما عدم إيقاعه؛ فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط؛ فالتنافي إنما يحصل مع اعتبار هذا القيد.

(٤) ★ في (د): التقدير.

المريض الدواء المرَّ البشعَ المكروه، فلم يَسْقه إيّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة، وكذلك الإيلامُ بالفصد والحجامة وقطع العضو المتآكل، إنما قصده بذلك جَلْبُ الراحة ودفع المضار؛ فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها، فما تقدم شبيهٌ بهذا، من حيث قلتَ: إنَّ الشارع ـ مع قصده التشريع لأجل المصلحة ـ لا يقصد وجه المفسدة، مع أنها لازمة للمصلحة. وهو أيضاً مشيرٌ إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشُّرورَ والمفاسدَ غيرُ مقصودةِ الوقوع، وأنَّ وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالجواب: أنَّ كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقي التكويني، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في القَصْد التشريعي، وقد تبيَّن الفرقُ بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي، ومعلومٌ أنَّ الشريعة وُضعت لمصالح الخَلْق بإطلاق[1]، حسبما تبيَّن في موضعه، فكلُّ ما شُرع لجَلْب مصلحة أو دَفْع مفسدة؛ فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك، وإنْ كان واقعاً في الوجود؛ فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كلّه في الأرض ولا في السماء، وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر، على حسب ما وضعه، والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هذا قولُ المعتزلة، وبطلانه مذكورٌ في علم الكلام، فالقصد التشريعي شيء، والقصد الخَلْقي شيء آخر، لا ملازمة بينهما.

فصل: (المصلحة أو المفسدة الخارجة عن حكم الاعتياد إذا انفردت)

وأما إذا كانت المصلحةُ أو المفسدةُ خارجةً[2] عن حُكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع؛ ففي ذلك نظر، ولا بدَّ من تمثيل ذلك ثم تخليصِ الحكم فيه بحول الله.

مثاله: أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل، وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزَّجْر، وقطع اليد المتأكِّلة، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك للتداوي، وما أشبه ذلك من الأمور التي لو انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجّهاً، **وبالجملة كلُّ ما تعارضت فيه الأدلة؛ فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى.**

---

(١) ★ في الأصل: على الإطلاق.

(٢) أي: بأن تكون مترددة بين الطرفين، وتعارضت فيها الأدلة.

فإن تساوتا؛ فلا حُكم من جهة المكلَّف بأحد الطرفَيْن دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعلَّ هذا غيرُ واقع في الشريعة، وإنْ فُرض وقوعه؛ فلا ترجيح إلَّا بالتشهِّي من غير دليل، وذلك في الشرعيات باطل باتفاق، وأما أنْ قصدَ الشارع متعلِّقٌ بالطرفين معاً: طرف الإقدام، وطرف الإحجام؛ فغير صحيح؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، إذا قد فرضنا تساويَ الجهتين على الفعل الواحد؛ فلا يمكن أنْ يُؤمر به ويُنهى عنه معاً، ولا يكون أيضاً القصد غير متعلِّق بواحدة منهما؛ إذ قد فرضنا أنَّ[1] توارد الأمر والنهي وهما معاً عَلَمان على القصد على الجملة، حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى؛ إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء، فلم يبق إلَّا أنْ يتعلَّق بإحدى الجهتين دون الأخرى، ولم يتعيَّن ذلك للمكلَّف، فلا بدَّ من التوقف[2].

وأما إن ترجَّحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال: إنَّ قصد الشارع متعلِّق[3] بالجهة الراجحة ـ أعني: في نظر المجتهد ـ وغير متعلِّق بالجهة الأخرى؛ إذ لو كان متعلِّقاً بالجهة الأخرى لما صح الترجيح، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان؛ فيجب التوقُّف، وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح، ويمكن أن يقال: إنَّ الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحد منهما يحتمل أنْ تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كُلِّفنا بما ينقدح[4] عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر، فالراجحة ـ وإن ترجَّحت ـ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع، إلَّا أنَّ هذا الإمكان مُطَّرَحٌ في التكليف إلَّا عند تساوي الجهتين، وغير مطَّرح في النظر، ومن هنا نشأت[5] قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ، والإمكان الأوّل جارٍ[6] على طريقة المصوِّبين، والثاني جارٍ[6] على طريقة المخَطِّئين.

---

(١) لعل كلمة «أن» زائدة، وقد فرض ذلك بقوله: «وبالجملة كان ما تعارضت فيه الأدلة».

(٢) أي: أو التخيير كما ذكروه عند تعارض الأدلة وتساويها.

(٣) في (د): متعلق بالجهة الأخرى. لذا قال دراز: لعل صوابها غير متعلق، يعني: وحينئذ؛ فليس للشارع إلا جهة واحدة تقصد بالطلب؛ فمن أصابها أصاب وله أجران، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر، وهذا القول للمخطئة.

(٤) فالحكم الشرعي بالنسبة للمجتهد ومن يقلده هو ما انقدح في نفس المجتهد، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة، وهذا هو رأي المصوبة حيث قالوا: إن كل صورة لا نص فيها ليس لها حكم معين عند الله، بل ذلك تابع لظن المجتهد، وعلى هذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة والإمكان قبله على قاعدة المخطئة؛ فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد.

(٥) لأنه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الأخرى معتبرة؛ ما كان لمن بيده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعي الجهة الأخرى، ويبني عليها حكماً.

(٦) علمت ما فيهما.

وعلى كلِّ تقدير: فالذي تلخَّص من ذلك أنَّ الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً[١] عند اجتماعها مع الجهة الراجحة؛ إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد، فكان تكليفاً بما لا يُطاق، وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلّها، سواء علينا أقلنا: إن كلَّ مجتهد مصيبٌ أم لا، فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجاً عنه، فالقياس مستمر، والبرهان مطلق في القسمين، وذلك ما أردنا بيانه.

فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني؟ فإنَّ مقاصد الشارع تنقسم إلى ذَينك الضربين.

فالجواب: أنَّ القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب، وبالله التوفيق.

المسألة السادسة: (المصالح والمفاسد الأخروية)

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين: دنيوية وأخروية، وتقدَّم الكلام في الدنيوية، اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية، فنقول: إنها على ضربين:

أحدهما: أنْ تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر؛ كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران ـ أعاذنا الله من النار، وأدخلنا الجنة برحمته ـ.

والثاني: أنْ تكون ممتزجة، وليس ذلك إلَّا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحِّدين، في حال كونه في النار خاصة، فإذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول، وهذا كلُّه حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع.

أما كون هذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر؛ لأن النار لا تَنال منهم مواضعَ السجود[٢]، ولا محلَّ الإيمان[٣]، وتلك مصلحة ظاهرة.

---

(١) ★ أي: في التكليف؛ لأن هذا هو محل الاتفاق، وهو مناط الاستدلال بعده.

(٢) ★ يشير إلى ما أخرجه البخاري: ٨٠٦، ومسلم: ٤٥٢، وأحمد: ٧٧١٧، من حديث أبي هريرة ﷺ في حديث طويل وفيه: «. . . وحرَّم الله على النار أن تأكلَ أثرَ السجود».

(٣) يعني: القلب. ولم أجد نصّاً صحيحاً في ذلك.

وأيضاً؛ فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم[١]، وأعمالُهم لم تتمحَّض للشر خاصة؛ فلا تأخذهم النار أخذَ مَن لا خير في عمله على حال، وهذا كافٍ في حصول المصلحة الناشئة عن الإيمان والأعمال الصالحة، ثم الرجاءُ المعلَّق بقلب المؤمن راحةٌ ما، حاصلة له مع التعذيب؛ فهي تُنَفِّس عنه من كُرَب النار، إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة، مَن استقرأها ألفاها.

وأما كون الأول محضاً؛ فيدلُّ عليه من الشريعة أدلة كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥]، وقوله: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾ [الحج: ١٩] الآية، وقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤]، وهو أشدّ ما هنالك، إلى سائر ما يدلُّ على الإبعاد من الرحمة.

وفي الجنة آيات أُخر وأحاديث تدلُّ على ألَّا عذاب ولا مشقة ولا مفسدة؛ كقوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝٤٥ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٥ ـ ٤٨]، وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣]، إلى غير ذلك مما هو معلوم.

وقد بيَّن ذلك ربنا بقوله في الجنة: «أنتِ رحمتي»، وفي النار: «أنتِ عذابي»[٢] فسمّى هذه بالرحمة مبالغة، وهذه بالعذاب مبالغة.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا وقد ثبت أنَّ في النار دَرَكاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض؟ كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضُها فوق بعض، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحْضَاح[٣]، مع أنه من المخلَّدين، وجاء أنَّ في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها؛ كالذي يموت مُدمِنَ خمر ولم يَتُب منها[٤]، وإذا كانت دَرَكات الجحيم ـ أعاذنا الله منها ـ بعضُها أشدّ، فالذي دون الأشد أخفّ من الأشدّ، والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصِّل مصلحةً ما.

---

(١) ★ يشير إلى ما أخرجه مسلم: ٧١٦٩، وأحمد: ٢٠١٠٣، عن سمرة مرفوعاً: «**إنَّ منهم من تأخذُه النار إلى كعبيه، ومنهم من تأخذُه إلى حُجزَته، ومنهم من تأخذُه إلى عُنقه**».

(٢) ★ قطعة من حديث أخرجه البخاري: ٤٨٥٠، ومسلم: ٧١٧٥، وأحمد: ٨١٦٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ★ يشير إلى ما أخرجه البخاري: ٣٨٨٣، ومسلم: ٥١٢، وأحمد: ١٧٧٤، من حديث العباس بن عبد المطلب أن رسول الله ﷺ قال عن عمه أبي طالب: «**هو في ضَحْضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدَّرَكِ الأسفلِ من النار**».
والضحضاح: مارقٌ من الماء على وجه الأرض ما يبلغ الكعبين، فاستعاره للنار.

(٤) ★ يشير إلى ما أخرجه البخاري: ٥٥٧٥، ومسلم: ٥٢٢٢، وأحمد: ٤٦٩٠، من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**مَن شَرِبَ الخمرَ في الدنيا، ثم لم يَتُبْ منها، حُرِمَها في الآخرة**».

وأيضاً فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف، كما أنه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه، وإذا تصوّرت الخفة ولو بنسبةٍ ما، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب، كما أنَّ درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر؛ فإن الجزاء على حسب العمل، وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة المخالفة، كان الجزاء على تلك النسبة، ومعلومٌ أنَّ رتبةَ آخِرِ مَن يدخل الجنة، ليست كرتبة مَن لم يعص الله قط ودَأَبَ على الطاعات عمرَه، وإنما ذلك لأجل عمل الأول السببي، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كدَّره عليه كثرةُ المخالفة، وهذا معنى ممازجة المفسدة، فإذا كان كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد؟[1].

فالجواب: أنه لا يصح في المنقول ألبتة أنْ تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه، هذا مقتضى نقل الشريعة، نعم؛ العقل لا يحيل ذلك؛ فإنَّ أحوال الآخرة غير[2] جاريةٍ على مقتضيات العقول، كما أنه لا يصح أنْ يقال في النار: إنَّ فيها للمخلَّدين رحمة تقتضي مصلحة ما.

ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥]؛ فلا حالة هنالك يستريحون[3] إليها وإنْ قلَّت، كيف وهي دار العذاب؟ عياذاً بالله منها، وما جاء في حرمان الخمر فذلك راجع إلى معنى المراتب، فلا يجد مَن يُحرمها ألماً بفقدها، كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد، أما المُخرَج إلى الضَّحْضاح فأمر خاص، كشهادة خُزَيمة[4]، وعَنَاق أبي بُردة[5]، ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية.

غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدَّرَجات والدَّرَكات، لما ينبني على ذلك من الفوائد الفقهية، لا من جهة أخرى.

وذلك أنَّ المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لا يلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد، ومعنى هذا أنك إذا

---

(١) ★ لا بد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا.

(٢) ★ في (د): ليست.

(٣) ★ في (د): ليستريحوا.

(٤) ★ أي: حين شهد لرسول الله ﷺ في البيعة التي أنكرها الأعرابي؛ فجعل رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين، هي خاصة له كما في الحديث الذي أخرجه أبو داود: ٣٦٠٧، والنسائي: ٤٦٤٧، وأحمد: ٢١٨٨٣، بإسناد صحيح.

(٥) ★ وذلك أن أبا بردة ذبح شاة قبل صلاة العيد، فقال له رسول الله ﷺ: «تلك شاةُ لحم» قال: فإن عندي عَنَاقَ جَذَعةٍ هي خيرٌ من شاتيْ لحم، فهل تجزِي عَنِّي؟ قال: «نعم، ولن تجزِيَ عن أحدٍ بعدَك» أخرجه البخاري: ٩٨٣، ومسلم: ٥٠٧٥، وأحمد: ١٨٤٨١، من حديث البراء بن عازب ﷺ.

قلت: «فلان عالم»، فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُستراب في حصول ذلك الوصف له على كماله، فإذا قلت: «وفلان فوقه في العلم»؛ فهذا الكلام يقتضي أنَّ الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول، ولا يقتضي أنَّ الأوّل متّصف بالجهل ولو على وجه ما، فكذلك إذا قلت: «مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء»؛ فلا يقتضي ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غضّاً من المرتبة بحيث يُداخله ضده؛ بل العلماء منعَّمون نعيماً لا نقص فيه، والأنبياء عليهم [الصلاة و] السلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه، وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم، كلٌّ في العذاب لا يداخله راحة؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض.

ولأجل ذلك لمَّا سئل النبي ﷺ عن خير دور الأنصار؛ أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيريّة بقوله: «خيرُ دُور الأنصار بنو النجّار، ثم بنو عبد الأشْهَل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعِدَة»، ثم قال: «وفي كلِّ دُورِ الأنصارِ خَير»[1] رفعاً لتوهُّم الضد، من حيث كانت أفعل التفضيل قد تُستعمل على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٦ ـ ١٧]، ونحو ذلك؛ فلم يكن تفضيله عليه [الصلاة و] السلام بعضَ دُور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول، ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح، وقد بيَّن الحديث هذا المعنى المقرَّر؛ فإن في آخره: فلحقنا سعد بن عبادة فقال: ألم تر أن نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار فجعلنا آخِراً؟ فقال: «أوليس بِحَسْبِكُم أنْ تكونوا مِنَ الأخيار؟»[2] لكن التقديم في الترتيب يقتضي رفع المزية، ولا يقتضي اتصاف المؤخر بالضد، لا قليلاً ولا كثيراً.

وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص، وبين الأنواع، وبين الصفات، وقد قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، وفي الحديث: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله مِنَ المؤمنِ الضَّعيف، وفي كُلٍّ خَيرٌ»[3].

وحاصل هذا: أنَّ ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن، وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع، وهذا معنى حسنٌ جدّاً، مَن تحقَّقه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ في فهم الشريعة؛ كالتفضيل بين

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٨٠٧، ومسلم: ٦٤٢١، وأحمد: ٣٧٨٩ مطولاً، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) ★ جزء من الحديث السابق.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٦٧٧٤، وأحمد: ٨٧٩١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

الأنبياء[1] عليهم [الصلاة و] السلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذلك من الفروع الفقهية، والمعاني الشرعية، التي زلَّت بسبب الجهل بها أقدامُ كثيرٍ من الناس، وبالله التوفيق.

المسألة السابعة: (القصد في التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية)

إذاً[2]؛ ثبت أنَّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكلِّ ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قَبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؛ فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أنْ يَختلَّ نظامها أو تنحلَّ أحكامها؛ لم يكن التشريع موضوعاً لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أنْ تكون مصالح على الإطلاق، فلا بدَّ أنْ يكون وَضعها على ذلك الوجه أبديّاً وكلّيّاً وعامّاً في جميع أنواع التكليف والمكلَّفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها، والحمد لله.

وأيضاً فسيأتي بيان أنَّ الأمور الثلاثة كُلِّية في الشريعة، لا تختصُّ على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كُلِّي، وإنْ خصّت بعضاً فعلى نظر الكُلِّي[3]، كما أنها إنْ كانت كُلِّية؛ فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكُلِّي فيها منزّل للجزئيات، وتنزُّله للجزئيات لا يخرِم كونه كُلِّيّاً، وهذا المعنى إذا ثبت دلَّ على كمال النِّظام في التشريع، وكمال النِّظام فيه يأبى أنْ ينخرِمَ ما وضع له، وهو المصالح.

المسألة الثامنة: (المصالح والمفاسد ليست تابعة لأهواء النفوس)

المصالح المجتلبةُ شرعاً والمفاسد المستدفَعةُ إنما تُعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[4]، لا من حيث أهواء النفوس في جَلْب مصالحها العادية، أو درءِ مفاسدها العادية، والدليل على ذلك أمور:

---

(١) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة؛ فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها، إنما التفاضل بالمزايا من كثرة الأتباع والمهتدين، ومن التفوق في الصبر على ما لاقوا في هذا السبيل؛ حتى عُدَّ بعضهم من أولي العزم، وكذا يقال في الإيمان: زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا.

(٢) أي: بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع. . . إلخ؛ فإذن منونة، وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكلياً وعامّاً لا يختل نظامها.

(٣) ★ في الأصل: الكل.

(٤) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه؛ فإنه قال في الأول: «وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان في نفسه. . . إلخ»، وقال بعده: =

أحدها: ما سيأتي ذِكره ـ إن شاء الله تعالى ـ من أنَّ الشريعة إنما جاءت لتُخرج المكلَّفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله[١]، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرضٍ أنْ يكون وَضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت؛ وقد قال ربُّنا سبحانه[٢]: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ الآية [المؤمنون: ٧١][٣].

والثاني: ما تقدَّم معناه[٤] **من أنَّ المنافع الحاصلةَ للمكلَّف مَشوبةٌ بالمَضار عادة، كما أنَّ المضار محفوفةٌ ببعض المنافع**؛ كما نقول: إنَّ النفس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافِها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى، فإنْ عارضَ إحياؤها إماتةَ الدِّين، كان إحياءُ الدِّين أولى، وإنْ أدّى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك، وكما إذا عارض إحياء نفسٍ واحدة إماتةَ نفوس كثيرة في المحارب مثلاً، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى، وكذلك إذا قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أنَّ فيه من المشاقّ والآلام في تحصيله ابتداءً، وفي استعماله حالاً، وفي لوازمه وتوابعه انتهاءً كثيراً.

= «إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات»، ثم قال: «فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب»، ثم قال في النظر الثاني: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب»؛ فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية؛ فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع، وهنا يقول: إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للأُخرى، وذلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود.

(١) أي: اختياراً، كما أنهم عبيد له اضطراراً.

(٢) راجع «روح المعاني» في معاني الآية؛ تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف.

(٣) بقيتها أيضاً فيه الدليل؛ فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم اتباعاً لأهوائهم الباطلة.

(٤) مجرد هذا لا يفيد بعدما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة؛ فهو المصلحة، وما ترجحت فيها المضرة؛ فهو المفسدة، وأما قوله بعد: «ومع ذلك؛ فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة... إلخ»؛ فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل عليها ذلك العامّ المتقدم، ولذا قلنا: إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهذا، فإذا كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس، فذلك يصح أن يكون دليلاً، لكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله.

ومع ذلك؛ فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدِّين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى إنَّ العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإنْ لم يُدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع؛ فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة[١]، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك، هذا وإنْ كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لما جاء بيّن هذا كلّه، وحَمَل المكلَّفين عليه طوعاً أو كرهاً، ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم.

والثالث: أنَّ المنافعَ والمضارَّ عامّتها أنْ تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافعُ أو مضارّ في حالٍ دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مرّاً، وكونه لا يولّد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور[٢] قلَّما تجتمع؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر، وهذا كله بيِّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات[٣]، ولو كانت موضوعة لذلك؛ لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون؛ فدلَّ على أنَّ المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: أنَّ الأغراضَ في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نَفَذ غرضُ بعض وهو منتفع به تضرَّر آخر لمخالفة غرضه؛ فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرُها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافَقَت الأغراض أو خالفتها.

فصل: (الأصل في الأمر الشرعي)

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد:

منها: أنه لا يستمرُّ إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما

---

(١) ★ في الأصل: للأخرى. (٢) ★ في الأصل: أمور.

(٣) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك: «وأعني بالمصلحة. . .» إلى أن قال: «ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية»، ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة؛ فهو المصلحة، ولأجلها وقع الطلب.

قرره الفخر الرازي[١]؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقي، ولا ضررٌ حقيقي، وإنما عامَّتها أنْ تكون إضافية.

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع ـ وقد علمنا مِن خطابه أنه يتوجَّه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[٢]، حتى يكون الانتفاع المعيَّن مأذوناً فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك ـ فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة أنَّ الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؟

وأيضاً؛ فإذا كانت المنافع لا تخلو من المضار وبالعكس؛ فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد؟ وكيف يقال: إنَّ الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطردِ الهموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مَضرَّة سلب العقل والصدِّ عن ذِكر الله وعن الصلاة؟ وهما لا ينفكان، أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه، لكراهته وفظاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به؟ وهما غير منفكين، فيكون الأصل في ذلك كلِّه الإذن وعدم الإذن معاً، وذلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجحُ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم، وما سواه في حُكم المُغْفَل المطَّرح.

فالجواب: أنَّ هذا مما يشدُّ ما تقدم[٣]؛ إذ هو دليل على أنَّ **المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، وأنَّ المضارَّ ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجعٌ إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإنْ كان في الطريق ضررٌ ما متوقَّع، أو نفعٌ ما مندفِع.**

---

(١) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الإذن، والمضرة المنع، لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه، وهذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الإمام الرازي، على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة، ولذا قلنا: إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة.

★ وكلام الرازي في «المحصول»: (٦/ ٩٧)، وانظر: «شرح الكوكب المنير»: (١/ ٣٢٥)، و«تيسير التحرير»: (١/ ١٧٢).

(٢) لكن على وجه عامّ كلّي كما سبقت الإشارة إليه.

(٣) نقول: وهذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي؛ إذ لا يعقل أن يعني أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلاً، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء، بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع؛ فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي؛ فظاهر، وإلا؛ فلا.

ومنها: أنَّ القرافيَّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

«المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسمَّاهما كيف كانا؛ فما من مباح إلَّا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد؛ فإنَّ أكلَ الطيبات ولبس اللّينات فيها مصالح الأجساد ولذَّات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها وكسبها وتناولها، وطبخِها وإحكامها وإجادتِها بالمضغ وتلويث الأيدي، إلى غير ذلك مما لو خُيِّر العاقلُ بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمَن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك؟ فيلزم ألَّا يبقى مباحٌ ألبتة.

وإن أرادوا[1] ما هو أخص من مطلقهما مع أنَّ مراتب الخصوص متعددة؛ فليس بعضها أولى من بعض، ولأن العدول[2] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سَفَه.

ولا يمكنهم أن يقولوا[3]: إنَّ ضابط ذلك أنَّ كلَّ مصلحة توعَّد اللهُ على تركها، وكلَّ مفسدة توعَّد اللهُ على فعلها هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا؛ فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال؛ لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد؛ لزم الدور[4]، ولو صحَّت الاستفادة في

---

(١) أي: حتى تبقى المباحات قائمة.

(٢) أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع؛ نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء؛ لكان تحكماً وسفهاً وخلوّاً من الحكمة، تعالى الله عن ذلك.

(٣) أي: جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئاً من المباح؛ يعني: فإن قالوا: «نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص؛ حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الإشكال»؛ نقول لهم: يلزمكم الدور.

(٤) وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل، ويقولون أيضاً: إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة؛ فكأنهم يقولون: إن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لإدراكه المصلحة، فلو قالوا: إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع؛ لزم توقف علم المصلحة على التوعد، وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة، وهذا هو الدور بعينه.

المصالح والمفاسد من الوعيد، للزمكم[١] أن تجوّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذٍ؛ فإن المعتبر هو التكليف؛ فأيّ شيء كلّفَ اللهُ به كان مصلحة، وهذا يبطل أصلكم».

قال: «وأما حظُّ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أن يتعذّر عليهم أن يقولوا: إنَّ الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[٢]؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراعَ، بل يقولون: إن الله ألغى بعضها في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي ألَّا يعتبر، عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط، وهذا وإنْ كان يخلُّ بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: (يفعل الله ما يشاء)، (ويحكم ما يريد)، (ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء) ـ لا غرو[٣] في ذلك، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب[٤] تزلزلت قواعد الاعتزال». هذا ما قاله القرافي[٥].

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع، أما على مذهب الأشاعرة؛ فإن استقراء الشريعة دلَّ على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصّل ضوابط ذلك[٦]، والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادَّة الشرع من غير

---

(١) وذلك لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقة لا اعتبارية، فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيّاً كان؛ فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذلك؛ لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهي عنه فقط.

(٢) أي: فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس، لا يمكنهم الإجابة بهذا؛ لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع، ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات؛ فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها؛ فجعله مطلوباً، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً، ولا حجر عليه تعالى في ذلك، هذا إلا أنه يقال عليه: إنه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه؛ فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها، أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل؛ فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام؛ فتأمله، وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: «وإن كان يخل بنمط من الاطلاع. . . إلخ». قلت: وفي الأصل: التفضل.

(٣)★ في (د): لا غيره.

(٤) أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة.

(٥)★ انظر: «نفائس الأصول»: (١/ ٣٣٧)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٩١.

(٦) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب.

إخلال بالخروج[١] في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه من غير إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع، وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكلُّ أصل من أصول التكليف، فإذا حصلَ ذلك[٢] للعلماء الراسخين؛ حصل لهم به ضوابط في كلِّ باب على ما يليق به، وهو مذكور في كتبهم ومبسوط[٣] في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدَّاهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتمُّ به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان؛ فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك[٤]، واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً ومنضبطة[٥] في أنفسها.

وقد نَزَع إلى هذا المعنى أيضاً[٦] في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسَّرها الإمام

---

(١) أي: مصور بالخروج عن الجادة، وقوله: «في جريانها» راجع لاستقراء الأحوال؛ أي: فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه؛ فلا يُخِلُّون بنظام، أي: لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين، كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة؛ فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح؛ فقوله: «وفي وقوع الخلل» عطف على المعنى. قلت: وفي الأصل: إخلال بالحدود.

(٢) أي: إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة؛ حصل لهم ضوابطُ في كل باب لما يعتبره الشرع مصلحة وما يعتبره مفسدة؛ فلا يعسر عليهم الجواب، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية.

(٣) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول، وهو كذلك؛ لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما؛ كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة.

(٤) فالأشاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع، وقبله لا قِبل للعقل بإدراكها، والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب؛ فالنتيجة في الموضوع واحدة، وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية، ولا يرد اعتراض القرافي.

(٥) أي: فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم.

(٦) أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة؛ فجعل =

الرازي بأنها جواز الإقدام مع قيام المانع، قال: وهو مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة؛ إذ يجوز الإقدام على ذلك كلّه، وفيه مانعان:

ظواهر النصوص المانعة من إلزامه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»[1]، وذلك مانع من وجوب هذه الأمور، والآخر أنّ صورة الإنسان مكرَّمة لقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وذلك يناسب ألَّا يُهلك بالجهاد، ولا يُلزمه[2] المشاقّ والمضارّ.

وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسَّلَم كذلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدَمِه، ولم تعدّ منها، واستقراء الشريعة يقتضي ألَّا مصلحة إلَّا وفيها مفسدة ـ وبالعكس ـ وإن قَلَّت على العبد، كالكفر والإيمان؛ فما ظنُّك بغيرهما؟

وعلى هذا ما في الشريعة حُكم إلَّا وهو مع المانع الشرعي؛ لأنه لا يمكن[3] أنْ يراد بالمانع

= المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذلك؛ فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة؛ لكان تفسير الرازي لها جيداً، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذلك؛ لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين.

(١) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس ﷺ وهو حسن. وفي الباب عن عبادة بن الصامت، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وعائشة، وجابر بن عبد الله وغيرهم ﷺ. وانظر: «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧).

(٢) ★ في الأصل: يلزم.

(٣) أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرُّخَص؛ فإن المانع فيها قوي، فلذلك كانت رخصاً، قال: إن هذا الجواب لا يحسم الإشكال؛ لأن بعض الرخص ـ كرخصة أكل الميتة ـ طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذاً؛ فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحاً أو مرجوحاً؛ فتدخل أحكام الشريعة كلها؛ لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفاً، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقاً أن تسميتها رخصة تسمح، وأن =

ما سَلِم عن المعارض الراجح؛ فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارضٌ راجح على مفسدة الميتة؛ فحينئذٍ ما المراد إلَّا المانع المغمور بالراجح، وحينئذٍ تندرج جميع الشريعة؛ لأن كلَّ حُكم فيه مانع مغمور بمعارضه».

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي «التنقيح» و«المحصول»[١] العجزُ عن ضبط الرخصة.

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في الموضع[٢]، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام.

ومنها: أنَّ هذه المسألة إذا فُهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[٣] الآية [الأعراف: ٣٢]، وما كان نحو ذلك، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيود تقيَّدت بها، حسبما دلَّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد، والله أعلم.

ومنها: أنَّ بعض الناس[٤] قال: «إنَّ مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تُعرف إلَّا بالشرع، وأما الدنيوية؛ فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات».

قال: «ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحَها من مرجوحها؛ فليعرض ذلك على عقله[٥]، بتقدير أنَّ الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حُكم منها يخرج عن ذلك، إلَّا التعبُّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها»، هذا قوله.

= الرخصة الحقيقة لا تعدو حكم الإباحة بأحد المعنيين؛ فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقاً توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه؛ فللرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعاً.

(١) ★ انظر: «شرح تنقيح الفصول» ص٨٥، و«نفائس الأصول شرح المحصول»: (١/ ٣٣١).

(٢) لأن ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً، وقد علمت أن الأمر ليس كذلك، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعاً، سواء عند المعتزلة والأشاعرة، وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص؛ كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا، وأيضاً كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة.

(٣) صدرها وإن كان فيه إنكار التحريم فقط؛ إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق.

(٤) ★ هو العز بن عبد السلام، وذكر ذلك في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»: (١/ ٨).

(٥) أشبه بمذهب المعتزلة.

وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أنَّ ما يتعلَّق بالآخرة لا يُعرف إلَّا بالشرع؛ فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كلِّ وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق؛ لم يحتج في الشرع إلَّا إلى بَثِّ مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يُقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح[1] الدنيا، حتى يتأتَّى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بَثَّ في ذلك من التصرفات، وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية، ما لا مَزيد عليه؛ فالعادة تُحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللَّهم إلَّا أنْ يريد[2] هذا القائل أنَّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولَها؛ فذلك لا نزاع فيه.

المسألة التاسعة: (أصول الشريعة وأصول أصولها قطعية)

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بدَّ عليه من دليل يستند إليه، والمستنَد إليه في ذلك إما أنْ يكون دليلاً ظنيّاً أو قطعيّاً، وكونه ظنيّاً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيَّن في موضعه؛ فأصول أصولها أَوْلى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن؛ لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهذا باطل؛ فلا بدَّ أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بُدّ.

فإذا ثبت هذا؛ فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً.

فالعقلي لا موقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدَّ أن يكون نقليّاً.

والأدلة النقلية؛ إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال أو لا، فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لا يُفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب، وإن كانت نصوصاً لا تَحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيدٌ للقطع؛ إلَّا أنه متنازع في وجوده بين العلماء.

---

(١) ★ في الأصل: صلاح.

(٢) ★ وهو بعيد من قوله: «بتقدير أن الشرع لم يرد».

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لا يوجد في كلِّ مسألة تُفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعيَّن أنَّ مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليلٌ قطعي.

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إنَّ التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترةً موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلُّ واحدة منها ظنية، والموقوف على الظني لا بدَّ أن يكون ظنيّاً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، و[عدم] التخصيص للعموم، و[عدم] التقييد للمطلق، وعدم النسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المُعارض العقلي، وجميع ذلك أمور ظنية[١].

ومن المعترفين بوجوده مَن اعترف بأنَّ الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا لا يدلُّ قطعاً على أنَّ دليل مسألتنا من هذا القبيل؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكلِّ دليل، وإلَّا لزم أن تكون أدلة الشرع[٢] كلها قطعية، وليس كذلك باتفاق، وإذا كانت لا تلزم، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم؛ دلَّ ذلك على أنَّ اجتماع القرائن المفيدة للدليل القطع[٣] واليقين نادر على قول المقرِّين بذلك، وغير موجود على قول الآخرين.

فثبت أنَّ دليل هذه المسألة على التعيين غير متعيَّن.

ولا يقال: إنَّ الإجماع كافٍ، وهو دليل قطعي؛ لأنا نقول: هذا **أولاً**: مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع، وهذا يعسر إثباته، ولعلَّك لا تجده.

ثم نقول **ثانياً**: إن فُرِض وجوده فلا بدَّ من دليل قطعي يكون مستنَدهم، ويجتمعون على أنه قطعي؛ فقد يجتمعون على دليل ظنّي، فتكون المسألة ظنية لا قطيعة، فلا تفيد اليقين؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعيّاً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعي، فإن اجتمعوا على مستند ظنيّ فمن الناس من خالف[٤] في كون هذا الإجماع حُجّة.

---

(١) ★ ذهب إلى ذلك الرازي كما في «المحصول»: (١/ ٥٤٨)، و«أساس التقديس» ص٢٣٤، وقد رد على هذا القول الإمام ابن القيم في كتابه «الصواعق المرسلة»: (٢/ ٢٣٥)، وانظر: «درء التعارض» لشيخ الإسلام: (٥/ ٣٣٥).

(٢) أي: التي هي من النصوص المتواترة التي لا تحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام، لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذلك؛ فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا.

(٣) ★ في (د): المفيدة للقطع.

(٤) على أن بعض من قال: إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا.

فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلَّص، وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابتٌ على وجه آخر هو رُوح المسألة، وذلك أنَّ هذه القواعد الثلاث[١] لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحدٌ ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنَّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلَّتها الكُلِّية والجزئية، وما انطوَت عليه من هذه الأمور العامة، على حدِّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٍ بعضُها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حدِّ ما ثبت عند العامة جودُ حاتم، وشجاعة عليّ ﷺ، وما أشبه ذلك؛ فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطْلَقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كلِّ باب من أبواب الفقه، وكلِّ نوع من أنواعه، حتى ألفَوْا أدلة الشريعة كلَّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلمَ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كلِّ واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق؛ فخبرٌ واحد مفيدٌ للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخرُ قويَ الظنّ، وهكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.

وهذا بيِّن في كتاب المقدمات[٢] من هذا الكتاب.

فإذا تقرَّر هذا فمن كان من حَمَلة الشريعة الناظرين في مقتضاها، والمتأملين لمعانيها، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في [إثبات] هذه القواعد الثلاث.

---

(١) ★ أي: الضرورية والحاجية والتحسينية.

(٢) تقدم له في المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا في صحة الاعتماد على هذا الاستقراء، وجعله من باب التواتر المعنوي، ولكنه هنا بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الآحادي ولا على الإجماع، وتوصل بذلك إلى أنه لا بد من الرجوع لشبه التواتر، فما أوجزه هناك بسطه هنا، وبالعكس؛ فلا يقال: إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك.

المسألة العاشرة: (لا اعتبار لمعارضة الجزئيات للكلّيات)

هذه الكُلّيات الثلاث إذا كانت قد شُرعت للمصالح الخاصة بها؛ فلا يرفعها تخلُّف[١] آحاد الجزئيات.

ولذلك أمثلة[٢]: أما في الضروريات؛ فإنَّ العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنَّا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عُوقب عليه، ومن ذلك كثير، وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف ولِلُحوق المشقة؛ والملِكُ المترفَّه لا مشقة له، والقصر في حقّه مشروع، والقرض أُجيز للرِّفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات فإنَّ الطهارة شُرعت للنظافة على الجملة مع أنَّ بعضها على خلاف النظافة؛ كالتيمم.

فكلُّ هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكُلِّي إذا ثبت كُليّاً؛ فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكُلّي لا يخرجه عن كونه كُليّاً، وأيضاً[٣]؛ فإن الغالب الأكثري مُعتبرٌ في الشريعة اعتبار العامّ القطعي؛ لأن المتخلّفات الجزئية لا ينتظم منها كُلِّيٌّ يعارض هذا الكُلّي الثابت.

هذا شأن الكُلِّيات الاستقرائية[٤]، واعتبر ذلك بالكُلّيات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كلّ واحد من القَبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً، وإنما يتصور أن يكون تخلُّف بعض الجزئيات قادحاً في الكُلّيات العقلية، كما نقول: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً»؛ فهذا لا يمكن فيه التخلُّف ألبتة؛ إذ لو تخلَّف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله».

---

(١) أي: بأن تكون مع كونها داخلة في الكلي آخذة حكماً آخر، أو تكون آخذة حكمه، ولكن المصلحة المعتبرة في الكلي ليست متحققة فيها، هذا هو الذي يقتضيه النظر في ذاته، ويقتضيه أيضاً قوله الآتي: «وأيضاً؛ فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي؛ فلا تكون داخلة... إلخ»؛ فإن ذلك ليس إلا في الغرض الأول الذي فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلاً في الكلي ولكنه أخذ حكماً آخر؛ فيكون الجواب أنه ليس داخلاً؛ لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلي جعلته خارجاً عنه.

(٢) هذه الأمثلة للنوع الثاني، وهو ما يكون تخلف الجزئي بمعنى أخذه حكم الكلي، ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة في الكلي، وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى، وهي موجودة في مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلاً، ومع ذلك أخذ حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة.

(٣) لو جعل هذا دليلاً على ما قبله؛ لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً؛ لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهذا.

(٤) ★ في الأصل: الاستقرائيات.

فإذا كان كذلك فالكُلّية في الاستقرائيات صحيحة، وإنْ تخلّف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضاً[١]؛ فالجزئيات المتخلّفة قد يكون تخلُّفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكُلّي؛ فلا تكون داخلة تحته أصلاً[٢]، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[٣]، فالملِكُ المترَفّه قد يقال إنَّ المشقة تلحقه، لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها، أو نقول[٤] في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست للازدجار فقط، بل ثَمَّ أمرٌ آخر وهو كونها كفَّارة؛ لأن الحدود كفَّارات لأهلها وإن كانت زجراً أيضاً عن إيقاع المفاسد، وكذلك سائر ما يتوهَّم أنه خادم للكُلّي.

فعلى كلِّ تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكُلّيات للمصالح.

المسألة الحادية عشرة: (مقاصد الشرع مطلَقة عامّة)

مقاصد الشارع في بَثِّ المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختصُّ بباب دون باب، ولا بمحلٍّ دون محلّ، ولا بمحلٍّ وفاق دون محلّ خلاف[٥]، وبالجملة الأمر في المصالح مطَّرد مطلقاً في كُلِّيات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأنَّ الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لكن البرهان قام على ذلك؛ فدلَّ على أن المصالح فيها غير مختصة.

وقد زعم بعض المتأخرين ـ وهو القرافي[٦] ـ أنَّ القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن

---

(١) هذا الجواب بمنع التخلف؛ أي فنقول: إنه لا تخلف أصلاً، وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا وكذا.

(٢) أي: فلا تكون من جزئيات الكلي؛ فلا يصح الاعتراض بتخلفها؛ لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا.

(٣) أي: وإن لم تقف عليه؛ فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا، وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي؛ لأنه في نظرنا مندرج فيه.

(٤) هذا نظر آخر في الجواب؛ أي: قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا، ويكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة، ويكون هناك أمر آخر أعم منه يراعي ويكون مطرداً؛ كالكفارات في الحدود مثلاً.

(٥) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبد السلام، وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه، وقد أصاب كل الإصابة وملك عليهما جميع النوافذ، رحمه الله.

(٦) ★ في كتابه «نفائس الأصول في شرح المحصول»: (٩/ ٣٩٠١).

المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أنَّ الراجح يستحيل أنْ يكون هو النقيضين[١]، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً، وهذا يقتضي أنْ يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح، وغيرُه يتعيَّن أن يكون مخطئاً؛ لأنه مُفتٍ بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوِّبين مع القول بالقياس، وأن الشرائع تابعة للمصالح. هذا ما قال.

ونقلَ عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتعيَّن على هؤلاء أن يقولوا: إن هذه القاعدة لا تكون[٢] إلَّا في الأحكام الإجماعية، أما في مواطن الخلاف؛ فلم يكن الصادر عن الله تعالى أنَّ الحكم تابع[٣] للراجح في نفس الأمر، بل فيما في الظنون فقط، كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً، وسلَّم أنَّ قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح، لتعيُّن الراجح. وكان يقول: يتعيَّن على القائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم[٤] إلى الأسباب؛ للاتفاق على أنَّ الخطأ يقع فيها[٥]، وحَملُ كلام الشارع على المتفق عليه أولى. هذا ما نقل عنه.

---

(١) أي: لأن المصلحة الغالبة في المحل - أي: الراجحة التي يعتبرها الشرع - واحدة لا تتعدد، أي: فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر؛ فلا يتأتى مع القول بإصابة كل مجتهد أن تكون الأحكام تابعة للمصالح، كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس؛ لأنه منبي على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه. قلت: في (د): هو الشيء والنقيض.

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً؛ فكلهم مصيب، وهذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما، وانظر كتاب «التحرير» في مسألة «لا حكم في المسائل الاجتهادية التي لا قاطع فيها من نص أو إجماع»؛ فقد جعلوا هذا محل القاعدة، لا المسائل الإجماعية.

(٣) أي: إن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر حتى يكون صواباً دائماً؛ فيتأتى أن كل مجتهد مصيب، بل هذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط، ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر؛ فالظنون الموافقة صواب، والمخالفة خطأ، وإن وجب عليه العمل بها ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً؛ أي: فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيباً.

(٤) ★ **وهو قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب؛ فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ؛ فله أجر».**
أخرجه البخاري: ٧٣٥٢، ومسلم: ٤٤٨٧، وأحمد: ١٧٧٧٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) أي: إن الخطأ الوارد في الحديث ليس موجهاً إلى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التي اتبعت في استنباطه، والخطأ في ذلك لا نزاع فيه، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم؛ لأن في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً.

ويظهر أنَّ القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد، والمصالحُ تابعة[١] للحكم أو متبوعة[١] له، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه[٢]، ولا فرق هنا بين المخطِّئة والمصوِّبة، فإذا غلب على ظنِّ المالكي أنَّ ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرطبة جائزٌ؛ فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنِّه؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرَّم، فالمُقْدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز. وإذا غلب على ظنِّ الشافعي أنَّ الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرَّم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه؛ فالضرر[٣] لاحقٌ به في الدنيا وفي الآخرة، فحكم المصوِّب هاهنا حكم المخطِّئ.

وإنما يكون[٤] التناقض واقعاً إذا عدَّ الراجح مرجوحاً مِن ناظر واحد؛ بل هو من ناظرين، ظنَّ كلُّ واحد منهما العلَّةَ التي بنى عليها الحكم موجودةً في المحلِّ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه[٥]، لا على ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذلك إلَّا في مسائل الإجماع[٦] فهاهنا اتفق الفريقان، وإنما اختلفا بعد؛ فالمخطِّئة حكمت بناء على أنَّ ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه، والمصوِّبة حكمت بناء على ألَّا حُكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن، وكلاهما بانٍ حُكمه على علَّةٍ مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر.

---

(١) أي: على ما تقدم من مذهب الأشاعرة، ومذهب المعتزلة؛ إذا تفهم من الحكم على الأول، ويفهم الحكم منها على الثاني.

(٢) أي: فهي إضافية أيضاً، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالإضافة؛ فلا فرق بين مصوب ومخطئ حينئذ.

(٣) كذا في الأصل، وفي (د): فلا ضرر، لذلك قال دراز: كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة.

(٤) هو روح الجواب عن قوله: «لأن القاعدة العقلية أن الراجح... إلخ»، وقوله «من نظر واحد»؛ أي: أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته بقطع النظر عن الظن.

(٥) توكيد لقوله: «ظن كل واحد... إلخ»، وتمهيد لقوله: «لا ما هو عليه في نفسه»؛ أي: الذي لو كان لكان التناقض حاصلاً. قلت: وفي (د): في ظنه لا ما هو..

(٦) أي: الإجماع القطعي السند؛ لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر، أما الإجماع الظني السند؛ فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط، وإلا؛ فالمعتبر فيه ظن كل واحد عنه نفسه أنها العلة، كمواضع الخلاف، ولكن اتفق اتخاذ ظنهم ذلك.

ويتفق هاهنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضّلاً، وكذلك من قال: إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان(١)، أو ليست من صفات الأعيان(١)، وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه، وإذا ثبت هذا؛ لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام، وارتفع إشكال المسألة، والحمد لله.

وتأمّلْ؛ فإنَّ الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً وحكماً(٢)، وذلك يقتضي تصوّر اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وأنَّ ذلك راجع إلى الذوات(٣)؛ فكلام القرافي مشكل على كلِّ تقدير، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة: (عصمة الشريعة والنبيِّ وأمَّته)

إنَّ هذه الشريعة المباركة معصومةٌ، كما أنَّ صاحبها ﷺ معصومٌ، وكما كانت أُمَّته فيما اجتمعت عليه معصومة.

ويتبيَّن ذلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالَّة على ذلك تصريحاً وتلويحاً؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: ٥٢]؛ فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل، والسنَّةُ وإنْ لم تُذْكر؛ فإنها مبيِّنة له ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكلٌّ واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً ويشدّ بعضه بعضاً، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم، في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة.

(٢) أي: فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الأسباب، بل يقولون: إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً، فيجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط، بل وفي نفس الحكم.

(٣) أي: الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل، كما يقوله قدماء المعتزلة؛ فإنهم يقولون: حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه، وقال بعضهم: بل لصفة توجبه لا لذات الفعل. . . ، إلخ ما قرروه في هذا الخلاف؛ فقوله: «وأن ذلك راجع إلى الذوات» ليس من محل الاتفاق بينهم، ولكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجبه لا لذات الفعل؛ لأنه حينئذ يمكن الانفكاك.

حكى أبو عمرو الداني[١] في «طبقات القراء» له عن أبي الحسن بن المنتاب[٢] قال:

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق[٣]، فقيل له: لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي: قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، فوكلَ الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فلم يجز التبديل عليهم، قال عليّ: فمضيت إلى أبي عبد الله المحاملي[٤] فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا.

وأيضاً؛ ما جاء من حوادث الشُّهُب أمام بعثة النبي ﷺ، ومنع الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مئة كذبة أو أكثر[٥]، فإذا كانوا قد مُنعوا من ذلك في السماء؛ فكذلك في الأرض، وقد عجزت الفصحاء اللُّسُن عن الإتيان بسورة من مثله، وهو كلُّه من جملة الحفظ، والحفظ دائم إلى أنْ تقوم الساعة، فهذه الجملة تدلُّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن، وذلك أن الله عز وجل وفَّر دواعي الأُمة للذَّب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

---

(١) ★ هو عثمان بن سعيد بن عثمان، أبو عمرو الداني، ويقال له ابن الصيرفي، من موالي بني أمية، أحد القراء الكبار، وحفاظ الحديث، ولد سنة (٣٧١هـ)، له عدة مؤلفات منها: «التيسير» في القراءات السبع ـ الذي نظمه الشاطبي القارئ في «حرز الأماني» ـ و«المقنع» في الرسم، و«جامع البيان». توفي سنة (٤٤٤هـ). انظر: «معرفة القراء الكبار»: (١/ ٤٠٦)، و«سير أعلام النبلاء»: (١٨/ ٧٧).

(٢) ★ هو عبد الله بن المنتاب بن الفضل البغدادي، أبو الحسن قاضي المدينة المنورة، تفقه بالقاضي إسماعيل. له كتاب في مسائل الخلاف، والحجة لمالك، وهو من شيوخ المالكيين وفقهاء أصحاب مالك. «الديباج المذهب»: (١/ ٨٤).

(٣) ★هو إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن معاذ بن زيد القاضي أبو إسحاق الجهضمي الأزدي، فقيه مالكي، ولي قضاء بغداد والمدائن، ولد سنة (١٩٩هـ)، وتوفي سنة (٢٨٢هـ) ببغداد. له كتاب «أحكام القرآن» و«معاني القرآن»، وكتاب في القراءات. انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (١٣/ ٣٣٩)، و«الديباج المذهب»: (١/ ٥٨٢).

(٤) ★ المحاملي: هو الحسين بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل أبو عبد الله المحاملي الضبي، البغدادي، قاضٍ من الفقهاء المكثرين من الحديث. ولد سنة (٢٣٥هـ)، وتوفي سنة (٣٣٠هـ). «سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ٢٥٨)، و«تاريخ بغداد»: (٨/ ١٩).

(٥) ★ يشير إلى قوله ﷺ: «إنَّ الملائكة تنزل في العَنان ـ وهو السحاب ـ فتذكر الأمرَ قُضي في السماء، فتسترقُ الشياطينُ السمعَ، فتسمعُه، فتوحيه إلى الكُهَّان، فيكذبون معها مئةَ كذبةٍ من عند أنفسِهم». أخرجه البخاري: ٣٢١٠، ومسلم: ٥٨١٧، وأحمد: ٢٤٥٧٠، من حديث عائشة ﵂. وفي الأصل: أو أكثر من مئة كذبة.

أما القرآن الكريم؛ فقد قَيّض الله له حَفَظة بحيث لو زِيدَ فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلاً عن القُرَّاء الأكابر.

وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيَّض الله لكلِّ علم رجالاً حَفِظَهُ على أيديهم.

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرّروا لغات الشريعة من القرآن والحديث ـ وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب ـ.

ثم قَيّض ـ سبحانه ـ رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً، وجرّاً وجزماً، وتقديماً وتأخيراً، وإبدالاً وقلباً، وإتباعاً وقطعاً، وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهَّل الله بذلك الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قَيّض الحقُّ سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلة، حتى ميّزوا بين الصحيح والسّقيم، وتعرَّفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقرَّ الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جَعلَ اللهُ العظيمُ لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنَّةً، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردُّوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميَّز أتباعُ الحقِّ عن أتباع الهوى.

وبعثَ اللهُ تعالى من عباده قُرَّاء[1] أخذوا كتابه تلقّياً[2] من الصحابة، وعلَّموه لمن يأتي بعدهم، حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

ثم قيَّض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه، ويدفعون الشُّبَه ببراهينه، فنظروا في ملكوت السماوات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سماواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقِّه، فإن عارضَ دينَ الإسلام مُعارِضٌ،

---

(١) ليس تكراراً مع قوله: «قيض الله له حفظة. . . إلخ»؛ لأن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته.

(٢) ★ في الأصل: قرأة أخذوا كتابه تلقيناً.

أو جادلَ فيه خصمٌ مناقض، غبَّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة، فهم جند الإسلام وحُماة الدِّين.

وبعثَ اللهُ من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علَّة الحكم، حتى نزَّلوا الوقائع التي لم تُذكَر على ما ذُكِر، وسهَّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك، وهكذا جرى الأمر في كلِّ علم توقف فهم الشريعة عليه، أو احتيج في إيضاحها إليه، وهو عين الحفظ الذي تضمَّنته الأدلة المنقولة، [وبالله التوفيق].

المسألة الثالثة عشرة: (لابدَّ من المحافظة على الجزئيات لإقامة الكلّيات)

كما أنه إذا ثبتت قاعدةٌ كليةٌ في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؛ فلا ترفعها آحادُ الجزئيات، كذلك نقول: **إذا ثبت في الشريعة قاعدة كُلِّيةٌ في هذه الثلاثة أو في أحدها[1]؛ فلا بدَّ من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكُلِّي، وذلك الجزئيات؛ فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكُلِّي أن[2] لا يتخلَّف الكُلِّي، فتتخلَّفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع.**

والدليل على ذلك أمور:

منها: ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر؛ كترك الصلاة، أو الجماعة، أو الجمعة، أو الزكاة، أو الجهاد، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه، كان العَتَب وعيداً أو غيره؛ كالوعيد بالعذاب، وإقامة الحدود في الواجبات، والتجريح في غير الواجبات، وما أشبه ذلك.

ومنها: أنَّ عامة التكاليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث، والأمرُ والنهي فيما قد جاء حتماً، وتوجه الوعيد على فعل المنهي عنه منها أو تركِ المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة، إلَّا في مواضع الأعذار التي تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم، وحين كان ذلك كذلك؛ دلَّ على أنَّ الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكُلِّيات في الطلب والمحافظة عليها.

ومنها: أنَّ الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكُلِّي؛ لم يصح الأمر بالكُلِّي من أصله؛ لأن الكُلّي من حيث هو كُلّي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلَّا في ضمن الجزئيات، فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليفُ به توجُّهٌ إلى

(١) ★ في (د): آحادها.

(٢) بدل من إقامة.

تكليف ما لا يطاق، وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله؛ فإذا كان لا يحصل إلَّا بحصول الجزئيات؛ فالقصد الشرعي متوجّه إلى الجزئيات[١].

وأيضاً؛ فإن المقصود بالكلِّي هنا أنْ تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف، وإهمالُ القصد في الجزئيات[٢] يرجع إلى إهمال القصد في الكُلِّي؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كُلِّيّاً بالقصد، وقد فرضناه مقصوداً، هذا خلفٌ؛ فلابدَّ من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أَوْلى من البعض، فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا يعارض القاعدة المتقدمة، أنَّ الكُلِّيات لا يقدح فيها تخلُّف آحاد الجزئيات.

فالجواب: أنَّ القاعدة صحيحة، ولا معارضة فيها لما نحن فيه؛ فإنَّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامةُ من العارض المعارض، فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي[٣]، وما تقدَّم معتبرٌ

---

(١) هذا وحده غير كافٍ في الدليل؛ لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات، وسيأتي تكميله بقوله: «وليس البعض في ذلك أولى من البعض. . . إلخ»؛ إلَّا أنه يبقى الكلام في تأخير هذه المقدمة من الدليل المشار إليه بقوله: «وأيضاً فإن القصد. . . إلخ»؛ فهل ذلك لأنه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هذا محتاج إليها، فإن كان كذلك؛ كان تأخرها لتعود إليها معاً تكملة لهما، وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني: «فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات»؛ فيكون مساوياً لما فرّعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال: «فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات»، يعني: ويكون كل من الدليلين محتاجاً إلى هذه التكملة الأخيرة.

ولكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها؛ لأن القصد بالكلي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام، فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات؛ اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد؛ أي: فتخلف أي جزئي ينافي هذا القصد الكلي، وعليه يتم الدليل، ولا حاجة لقوله: «وليس البعض أولى. . . إلخ».

وإذا تم هذا؛ كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله: «وأيضاً»، ولو قال قائل: إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد.

(٢) أي: في أي جزئي، هذا الذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله؛ لأنه لا يناسب أن يقال: إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلّاً أو بعضاً؛ لأن هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف، وأيضاً؛ فقد قال: «لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات»؛ فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها؛ فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة.

(٣) أي: الذي بقي سالماً من المعارض، أما ما تقدم؛ فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من هذا الكلي وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي ورجح عليه، وليس معناه أنه مع بقائه داخلاً في هذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي، فشتان ما =

من حيث ورود العارض على الكُلّي، حتى إنَّ تخلُّف الجزئي هنالك؛ إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كُليّه من جهة أخرى، كما نقول: إن حفظ النفوس مشروعٌ ـ وهذا كُلّيٌّ مقطوع بقصد الشارع إليه ـ ثم شُرِعَ القصاص حفظاً للنفوس، فقتلُ النفس في القِصاص محافظةٌ عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلُّفُ جزئي من جزئيات الكُلّيّ المحافظ عليه، وهو إتلاف هذه النفس، لعارض عرض وهو الجناية على النفس؛ فإهمال هذا الجزئي في كُلّيّه من جهة المحافظة على جزئي في كُلّيّه أيضاً، وهو النفس المجني عليها؛ فصار عينُ اعتبار الجزئي في كليّه هو عينُ إهمال الجزئي[1]، لكن في المحافظة على كُلّيّه، من وجهين، وهكذا سائر ما يرد من هذا الباب.

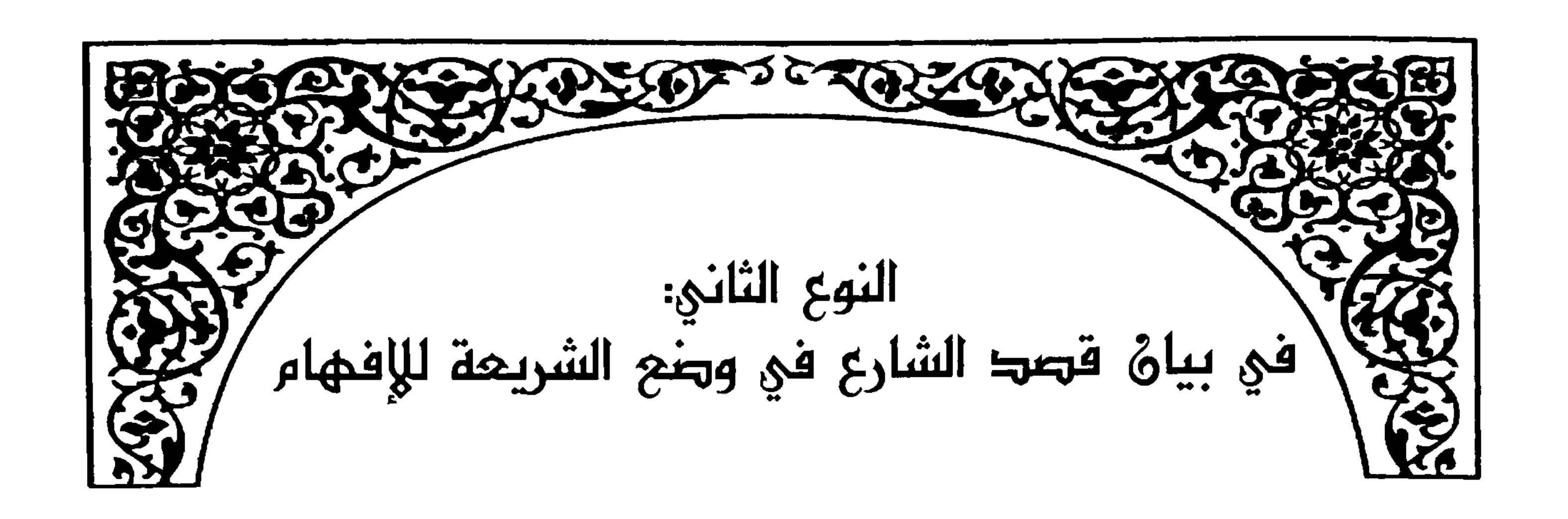
فعلى هذا تخلُّفُ آحاد الجزئيات عن متقضى الكُلّيّ إنْ كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإنْ كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكُلّيّ من جهة أخرى، أو على كُلّيٍّ آخر[2]، فالأول يكون قادحاً تخلّفه في الكُلّي، والثاني لا يكون تخلُّفه قادحاً.

* * *

= بين الموضعين، ومثاله فيه إهمال لجزئي من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئي آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني بسبب جنايته.

(١) أي: إن اعتبار الجزئي ـ وهو حفظ النفس المجني عليها ـ إهمال للجزئي الآخر من هذا الكلي، وهو حفظ النفس الجانية؛ فأهمل هذا وأتلفت.

(٢) أي: كلي آخر أشد رعاية من هذا الكلي، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئي من كلي حفظ النفس، رعاية لكلي آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين.



النوع الثاني:
في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

ويتضمن مسائل:

المسألة الأولى: (نزول القرآن بلسان العرب جملة)

إنَّ هذه الشريعة المباركة عربية، لا مَدخل فيها للألسن العجمية، وهذا؛ وإن كان مبيّناً في أصول الفقه، وأنَّ القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين(١)، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلَّمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك؛ فوقع فيه المعرَّب الذي ليس من أصل كلامها؛ فإنَّ هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا.

وإنما البحث المقصود هنا أنَّ القرآن نزلَ بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]. إلى غير ذلك مما يدلُّ على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهُّمه؛ فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلُّب فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجيء فيه شيء من ذلك؛ فلا يحتاج إليه إذا

---

(١) ★ انظر: «روضة الناظر» ص٩٣، و«شرح الكوكب المنير»: (١/ ١٩٢)، و«شرح جمع الجوامع» للمحلي: (١/ ٢٦٥)، و«رفع الحاجب»: (١/ ٤١٤)، و«فواتح الرحموت»: (١/ ٢٨٩).

كانت العرب قد تكلَّمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلَّمت به صار كلامها، ألا ترى أنها لا تَدعهُ على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلَّا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يقلّ وجوده[١]، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب، فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون بعض؛ فلا بدَّ لها من أنْ تردَّها إلى حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً، ومن أوزان الكَلِم ما تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرَّف فيه بالتغيير كما تتصرَّف في كلامها، وإذا فَعَلت ذلك؛ صارت تلك الكَلِمُ مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذلك؛ فالخلاف الذي يذكره المتأخرون[٢] في خصوص المسألة لا ينبني عليه حُكم شرعي، ولا يُستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن فيها أنْ تُوضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد، وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقر عليه كلام العربية في الأسماء الأعجمية.

فإذا[٣] قلنا: إنَّ القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عُجمة فيه، فبمعنى أنه أُنزل على [لسانِ] معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهرهُ، وبالعامِّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعامِّ يراد به الخاصُّ، والظاهر[٤] يراد به غير الظاهر، وكلُّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره، أو آخرُه عن أوله؛ وتتكلَّم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة، وتسمِّي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكلُّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك؛ فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أنَّ لسان بعض الأعاجم لا يمكن أنْ يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام، في «رسالته»[٥] الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذ هذا المأخذ؛ فيجب التنبُّه لذلك، وبالله التوفيق.

---

(١) قالوا: إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظاً ومعنى، وقالوا: إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية.

(٢) قال الآمدي: «اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية؛ فأثبته ابن عباس وعكرمة، ونفاه آخرون»؛ فالخلاف قديم، ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام.

(٣) ★ في (د): فإن. (٤) ★ في الأصل: وظاهر.

(٥) ★ ص٥٠، بتحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله، و«الرسالة» يعتبر أول كتاب دُوِّن في علم أصول الفقه.

المسألة الثانية: (دلالة ألفاظ اللغة العربية)

للُّغةِ العربية، من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ، نظران:

أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالَّة على معانٍ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيَّدة، دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى: هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلِّمين، ولا تختص بأُمَّة دون أخرى؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزَيْد مثلاً كالقيام، ثم أراد كلُّ صاحب لسانٍ الإخبارَ عن زيد بالقيام، تأتَّى له ما أراد من غير كُلْفة، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأوَّلين ـ ممن ليسوا من أهل اللغة العربية ـ وحكاية كلامهم، ويتأتَّى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية: فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإنَّ كلَّ خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار، بحسب الخَبَر والمُخبِر والمُخبَر عنه والمُخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: «قام زيد»، إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلتَ: «زيد قام»، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: «إنَّ زيداً قام»؛ وفي جواب المنكِر لقيامه: «واللهِ إنَّ زيداً قام»، وفي إخبار من يَتوقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه: «قد قام زيد»، أو: «زيد قد قام»، وفي التنكيت على من ينكر: «ربما[1] قام زيد».

ثم يتنوَّع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره ـ أعني: المخبَر عنه ـ، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها، وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد.

---

(١) ★ في (د): إنما.

فمثل هذه التصرُّفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكمِّلاته ومتمِّماته، وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر، وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساقُ القصة في بعض السوَر على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهكذا ما تكرَّر[1] فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلَّا إذا سكتَ عن بعض التفاصيل في بعض، ونصَّ عليه في بعض، وذلك أيضاً لوجهِ اقتضاه الحال والوقت، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

فصل: (استحالة ترجمة القرآن)

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أنْ يُترجِم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً على أنْ يُترجِمَ القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلَّا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللِّسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب؛ أمكن أنْ يُترجِم أحدهما إلى الآخر، وإثبات مثل هذا بوجهٍ بَيِّن عسيرٌ جدّاً، وربما أشار إلى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء، ومن حذا حذوَهم من المتأخرين؛ ولكنه غير كافٍ ولا مُغنٍ في هذا المقام.

وقد نفى ابن قتيبة[2] إمكان الترجمة في القرآن ـ يعني على هذا الوجه الثاني ـ؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن، ومن جهته صحَّ تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام؛ فصار هذا الاتفاق حُجَّة في صحّة الترجمة على المعنى الأصلي.

فصل: (في توضيح ما سبق)

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وُجدت كوصف من أوصافها؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام، وهل تُعدّ معها كوصف من الأوصاف الذاتية؟ أو هي كوصف غير ذاتي؟ في ذلك نظرٌ وبحثٌ ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة، إلَّا أنَّ الاقتصار على ما ذكر فيها كافٍ؛ فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرِّعة؛ فالسكوت عن ذلك أولى، وبالله التوفيق.

---

(١) ★ في (د): تقرر.

(٢) ★ في كتابه «تأويل مشكل القرآن» ص٢١، حيث قال: «وذلك لا يقدر أحد من التراجم ـ جمع مترجم ـ على أن ينقله ـ أي: القرآن ـ إلى شيء من الألسنة كما نُقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وتُرجمت التوراة والزبور، وسائر كتب الله تعالى بالعربية؛ لأن العجم لم تتَّسع في المجاز اتّساع العرب».

المسألة الثالثة: (الشريعة والأمّة أمّيان)

هذه الشريعة المباركة أمية[١]؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى[٢] على اعتبار المصالح، ويدلُّ على ذلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وفي الحديث: «بُعِثتُ إلى أُمَّةٍ أمِّيَّةٍ»[٣]؛ لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، والأميُّ منسوب إلى الأمّ، وهو الباقي على أصل ولادة الأم، لم يتعلَّم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي وُلد عليها.

وفي الحديث: «نحن أُمَّةٌ أميَّةٌ لا نَحسبُ ولا نَكتُب، الشَّهرُ هكذا وهكذا وهكذا»[٤]، وقد فسَّر معنى الأمّية في الحديث، أي: ليس لنا علمٌ بالكتاب ولا الحساب. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، وما أشبه هذا من الأدلة

(١) أي: لا تحتاج ـ في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها ـ إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك، والحكمة في ذلك:
أولاً: أن من باشر تلقيها من الرسول ﷺ أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف.
ثانياً: فإنها لو لم تكن كذلك؛ لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم؛ فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً، ثم تطبيقها ثانياً، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم، وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف؛ لأنه عامٌّ يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر؛ فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به، وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على ممر العصور، يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر، وإذا عرض على الآخر أقره. على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون وغيرهم مقلدون حتى في عصر الصحابة، وكل ما يؤاخذ من مثل حديث «نحن أمة أمية» ما ذكرناه على أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا.

(٢) أي: فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٢٩٤٤، وأحمد: ٢١٢٠٤، وابن حبان: ٧٣٩، من حديث أبي بن كعب، وهو صحيح.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٣، ومسلم: ٢٥١١، وأحمد: ٥٠١٧، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أنَّ الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك.

والثاني: أنَّ الشريعة التي بُعث بها النبيُّ الأمّي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً، إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أو لا؛ فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية؛ أي: منسوبة إلى الأمّيين، وإنْ لم تكن كذلك؛ لزم أن تكون على غير ما عَهِدوا، فلم تكن لِتَتنزَّل أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وُضع عليه الأمر فيها؛ فلا بدَّ أنْ تكون على ما يعهدون والعربُ لم تَعهد إلَّا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذاً أمية[1].

والثالث[2]: أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن معجزاً، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إنَّ كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف؛ فلم تقم الحجة عليهم به، ولذلك قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]؛ فجعل لهم الحجَّة على فرض كون القرآن أعجمياً، ولمَّا قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]؛ ردَّ الله

---

(١) قال الإمام الخطابي في «معالم السنن»، قوله: «أمية» إنما قيل لمن لا يكتب ولا يقرأ: أمي؛ لأنه منسوب إلى أمة العرب، وكانوا لا يكتبون ولا يقرؤون، ويقال: إنما قيل له أمي على معنى أنه باقٍ على الحال التي ولدته أمه، لم يتعلم قراءة ولا كتابة.

(٢) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية، وعليه؛ فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث، ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أن يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال: هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية، ولكنها صيغت في القالب العربي المعجز لهم عن الإتيان بمثله، بحيث يفهمون معناه والغرض منه، وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل، كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية، ولم يكتفِ بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق إلخ، أو بنى الصوم لا على رؤية الهلال بالبصر، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان، لو كان الشارع بدل أن يبني الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق، بناها على أمور علمية كما صورنا؛ هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب؟ الجواب بالنفي، غايته أن يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق بإلزامهم هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت، أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة؛ فليس بظاهر؛ لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الإتيان بمثله.

عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، لكنهم أذعنوا لظهور الحجة؛ فدلَّ على أنَّ ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته، وأدلةُ هذا المعنى كثيرة.

فصل: (علوم العرب)

واعلم أنَّ العرب كان لها اعتناء بعلومٍ ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسن شِيَم؛ فصحَّحت الشريعة منها ما هو صحيحٌ وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطلٌ، وبيَّنت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه.

فمن علومها: علم النجوم، وما يختصُّ بها من الاهتداء في البرّ والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سيْر النَّيِّرين، وما يتعلَّق بهذا المعنى، وهو معنى مقرَّر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧]، وقوله: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، وقوله: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ الآية [يس: ٣٩ ـ ٤٠]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ الآية [الإسراء: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]، وقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] وما أشبه ذلك(١).

---

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم؛ فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها؛ إنها لا تحتاج إلا إلى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة، على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي في سير الليل، ومع ذلك؛ فلم يتوقف الجمهور في فهمها. ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس، فإذا كان مثل عمر ليس عارفاً؛ فما ذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم، كما هو الحال عندنا اليوم، الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح، وهي أسباب عادية غير مطردة، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه ما لا يعرفه فيه غيرهم، وقد قال في الآية الثانية: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾﴾، ثم قال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾﴾؛ فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم فيه مثل هذا ومثل: ﴿مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾، ومثل أدوار الجنين ﴿نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ . . .﴾ إلخ، ومثل قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾؛ فإن معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان وكمال صنعته؛ حيث امتازت تقاسيم الجلد =

ومنها: علوم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها؛ فبيَّن الشرعُ حقَّها من باطلها، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ﴿١٢﴾ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الرعد: ١٢ ـ ١٣] الآية، وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨ ـ ٦٩]، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾ [النبأ: ١٤]، وقال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢].

خرّج الترمذيُّ[1]: قال رسول الله ﷺ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]؛ قال: «**شُكرَكم، تقولون مُطِرنا بنَوْءِ كذا وكذا، وبنَجْم كذا وكذا**».

وفي الحديث: «**أصبحَ مِن عِبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ بي**» الحديث في الأنواء[2]، وفي «الموطأ» مما انفرد به: «**إذا أنشأتْ بَحرِيةً ثم تشاءمَتْ فتلك عينٌ غُدَيقةٌ**»[3]. وقال عمر بن الخطاب للعباس رضي الله عنهما وهو على المنبر والناس تحته: كم بقي من نَوءِ الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا[4]. فمثل هذا مبيِّن للحقِّ من الباطل في أمر الأنواء والأمطار.

وقال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ﴾ الآية [الحجر: ٢٢]، وقال:

= الكاسي لها؛ فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال: ﴿بَلَىٰ﴾؛ أي: نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان، إن هذا لا يعرفه العرب ووجه إليهم الخطاب به، وقد فهم سره في هذا العصر، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص «ببصمة الأصابع»، وجعلت له إدارة تسمى «تحقيق الشخصية»، الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه إليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر.

(١) ★ في «جامعه» برقم: ٣٢٩٥، وأخرجه أحمد: ٨٤٩، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو حسن لغيره. وفي الباب عن ابن عباس مرفوعاً عند مسلم: ٢٣٤ بنحوه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٨٤٦، ومسلم: ٢٣١، وأحمد: ١٧٠٦١، من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه.

(٣) ★ مالك في «الموطأ»: (١/ ١٩٢) بلاغاً. قال ابن عبد البر في «الاستذكار»: (٥/ ٤٣٩)، وهذا الحديث لا أعرفه بوجه من الوجوه في غير «الموطأ»، ثم قال: وهذا الحديث لا يحتج به أحد من أهل العلم بالحديث؛ لأنه ليس له إسناد. اهـ. ووصله ابن الصلاح في «رسالته في وصل بلاغات مالك الأربعة». والغَدَق: الماء الكثير، وعين غديقة: غزيرة.

وأخرجه مرفوعاً الطبراني في «الأوسط»: ٧٧٥٧، من حديث عائشة رضي الله عنها. وقال: تفرد به الواقدي. قال الهيثمي في «المجمع»: (٢/ ٤٦٠): وفي الواقدي كلام وثقه غير واحد، وبقية رجاله لا بأس بهم وقد وثقوا.

(٤) ★ أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٢٧/ ٢٠٨) بإسنادٍ فيه مجهول، وفيه عنعنة ابن إسحاق، وهو مدلِّس.

﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [فاطر: ٩] إلى كثير من هذا.

ومنها: علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، وفي القرآن من ذلك ما هو كثير، وكذلك في السُّنّة، ولكن القرآن احتفل في ذلك، وأكثره من الأخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم[١]، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون[٢]، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ الآية [آل عمران: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩]، وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت[٣]، وغير ذلك مما جرى.

ومنها: ما كان أكثرُه باطلاً أو جميعُه؛ كعلم العِيافة، والزَّجر، والكَهانة، وخط الرَّمل، والضرب بالحصى، والطِّيرة[٤]، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ ونهت عنه؛ كالكهانة، والزَّجر، وخط الرمل، وأقرَّت الفأل لا من جهة تطلُّب الغيب؛ فإن الكهانة والزجر كذلك، وأكثر هذه

---

(١) هذا يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب، فيصحح صحيحه، أو يزيد عليه، أو يبطل باطله، كل هذا تكلف لا داعي إليه في هذا المقام؛ لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا، وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاءت به منطبقاً على ما عند العرب، وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال؛ فتأمل؛ فالمقام جدير بالتدبر؛ لأنه إذا كان يكتفي بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه؛ فما الذي يبقى حتى نحترز عنه؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة.

(٢) ★ في الأصل: يتحملون.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٦٤، وأحمد: ٣٢٥٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) ★العيافة: ويسمى قيافة الأثر، وهو علم باحث عن تتبع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر في المقابلة للأثر، وهي التي تكون في تربة حرة يتشكل بتشكل القدم.

- الزجر: أن تزجر طائراً أو ظبياً سانحاً أو بارحاً، فتطير منه، وهو ضرب من التكهن، تقول: زجرت أنه يكون كذا وكذا.

- الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدَّعي معرفة الأسرار.

- خط الرمل: هو علم يعرف به الاستدلال على أحوال المسألة حين السؤال بأشكال الرمل، وهي اثنا عشر شكلاً على عدد البروج، وأكثر مسائل هذا الفن أمور تخمينية مبنية على التجارب.

- الضرب بالحصى: هو ضرب من التكهن والخط في التراب، يأخذ الكاهن حصيات فيضرب بها الأرض، وينظر فيها؛ فيخبر بالمغيبات.

- الطِّيرة: هي ما يتشاءم به من الفأل الرديء. وهي علم الزجر وبعضهم يفرق بينهما.

الأمور تخرُّصٌ على علم الغيب من غير دليل؛ فجاء النبي ﷺ بجهةٍ من تَعرُّفِ علم الغيب مما هو حقٌّ محضٌ؛ وهو الوحي والإلهام، وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة ـ وهو الرؤيا الصالحة[١] ـ وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام[٢] والفِراسة.

ومنها: علم الطب، فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجارب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقرّرها الأقدمون، وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجه جامع شافٍ[٣]، قليل يُطَّلعُ منه على كثير؛ فقال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوٓا﴾ [الأعراف: ٣١].

وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء[٤]، وأبطل من ذلك ما هو باطلٌ؛ كالتداوي بالخمر[٥] والرُّقى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً[٦].

---

(١) ★ أخرج البخاري: ٦٩٨٧، ومسلم: ٥٩٠٩، وأحمد: ٢٢٦٩٧، من حديث عبادة من الصامت أنَّ رسول الله ﷺ قال: «رؤيا المؤمن جُزءٌ من ستَّةٍ وأربعينَ جُزءاً من النُّبوَّة».

(٢) كما حصل لعمر وغيره.

(٣) قال ابن القيم في «زاد المعاد»: (٤/٦): «وأصول الطّب ثلاثة: الحمية، وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة، وقد جمعها الله تعالى له ولأمته في ثلاثة مواضع في كتابه؛ فحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر، فقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]؛ فأباح التيمم للمريض حمية له كما أنه للعادم. وقال في حفظ الصحة: فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر؛ فيضعف القوة والصحة. وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمُحْرِم: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة، أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله؛ فذكر من كل جنس منها شيئاً وصورة تنبيهاً بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم؛ رحمة لعباده ولطفاً بهم ورأفة، وهو الرؤوف الرحيم».

(٤) ★ من ذلك ما أخرجه البخاري: ٥٦٨٤، ومسلم: ٥٧٧١، وأحمد: ١١٨٧١، عن أبي سعيد الخدري أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: «اسقيه عسلاً» ثم أتى الثانية فقال: «اسقه عسلاً» ثم أتاه الثالثة فقال: «اسقه عسلاً» ثم أتاه فقال: فعلتُ، فقال: «صدَقَ الله وكذبَ بطنُ أخيك اسقه عسلاً». فسقاه فبرأ.

(٥) ★ يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم: ٥١٤١، وأحمد: ١٨٨٦٥، عن طارق بن سُويد الجُعفي سأل النبيَّ ﷺ عن الخمر؟ فنهاه، أو كره أن يصنعها. فقال: إنما أصنعها للدّواء. فقال: «إنه ليس بدواءٍ، ولكنَّه داءٌ».

(٦) ★ يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم: ٥٧٣٢، عن عوف بن مالك الأشجعي؛ قال: كنّا نرقي في الجاهلية. فقلنا: يا رسول الله! كيف ترى في ذلك؟ فقال: «اعرضوا عليَّ رُقاكم، لا بأس بالرُّقى ما لم يكن فيه شركٌ».

ومنها: التفنُّن في علم فنون البلاغة، والخَوْض في وجوه الفصاحة، والتصرُّف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم؛ فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

ومنها: ضرب الأمثال، وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨] إلّا ضرباً واحداً، وهو الشعر، فإن الله نفاه وبرَّأ الشريعة منه، قال تعالى في حكايته عن الكفار: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ۝٣٦ بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الصافات: ٣٦ ـ ٣٧]؛ أي: لم يأت بشِعر؛ فإنه ليس بحقٍّ، ولذلك قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَـٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ الآية [يس: ٦٩].

وبيَّن معنى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۝٢٢٤ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝٢٢٥ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦]؛ فظهر أنَّ الشِّعر ليس مبنياً(١) على أصل، ولكنه هَيمانٌ على غير تحصيل، وقول لا يصدِّقه فعل، وهذا مُضادٌ لما جاءت به الشريعة إلّا ما استثنى الله تعالى.

فهذا أنموذج ينبِّهك على ما نحن(٢) بسبيله، بالنسبة إلى علوم العرب الأميّة.

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فهو أول ما خوطبوا به، وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية، من حيث كان آنس لهم، وأجرى على ما يُتمدَّح به عندهم؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] إلى آخر الآيات، وقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۖ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى انقضاء تلك الخصال، [وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢]]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣]، إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى.

لكن أدرج فيها ما هو أولى من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كَرَماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك، أو فيه من المفاسد ما يربي على المصالح التي توهَّموها؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]. ثم بيَّن ما فيها من المفاسد ـ خصوصاً في الخمر والميسر ـ من إيقاع العداوة والبغضاء، والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجِّع الجبان، وتَبعث البخيل على البذل،

---

(١) ★ في الأصل: بمبني.

(٢) ★ في الأصل: فيما نحن.

وتنشّط الكُسالى، والميسر كذلك كان عندهم محموداً، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين، وقد قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]. والشريعة كلها إنما هي تخلُّقٌ بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام: «بُعثتُ لأتمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق»[١].

إلّا أنَّ مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين:

أحدهما: ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول والمقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لمّا رسخوا فيه؛ تُمِّم لهم ما بقي وهو:

الضرب الثاني: وكان منه ما لا يُعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر، حتى كان من آخره تحريم الرِّبا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهوداً[٢] عندهم على الجملة.

ألا ترى أنه كان للعرَب أحكامٌ[٣] عندهم في الجاهلية أقرَّها الإسلام، كما قالوا في القِراض، وتقدير الدِّية، وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة، والوقوف بالمَشْعَر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقَسامة، وغير ذلك مما ذكره العلماء.

ثم نقول: لم يكتف بذلك، حتى خوطبوا[٤] بدلائل التوحيد فيما يعرفون، من سماء وأرض وجبال وسحاب ونبات؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك، ولمّا كان الباقيَ عندهم من شرائع

---

(١) ★ أخرجه أحمد: ٨٩٥٢، والبخاري في «الأدب المفرد»: ٢٧٣، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٦٧٠)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٩١)، و«الشعب»: ٧٩٧٨، من حديث أبي هريرة ﷺ، وهو صحيح.

(٢) لو لم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأساً، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق؛ لما وسعهم ـ بعد التصديق بالرسالة ـ إلا الأخذ بالمكارم، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها؛ كوأد البنات، والربا، والخمر، والسلب، والنهب، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم، ومع ذلك؛ فالإيمان بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً؛ فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث، ولا توجد أُمّة من الأمم إلا وفيها شيء من المكارم وشيء من الرذائل، لا خصوصية لجاهلية العرب، بل هذا في كل جاهلية.

(٣) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم؛ كما يقول بعد.

(٤) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض... إلخ؛ فليس هذا خاصّاً بهم، وهو واضح.

الأنبياء شيءٌ من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم؛ خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها، وأنَّ ما جاء به محمد ﷺ هي تلك بعينها؛ كقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ الآية [آل عمران: ٦٧].

غير أنهم غيَّروا جملة منها وزادوا واختلفوا؛ فجاء تقويمها من جهة محمد ﷺ، وأخبروا بما أنعم الله عليهم، مما هو لديهم وبين أيديهم، وأخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعُّماتهم في الدنيا، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعُّم الدنيوي؛ كقوله: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٧ - ٣٠] إلى آخر الآيات.

وبيَّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم؛ كالماء، واللبن، والخمر، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف، دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثرى، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجمل ذلكَ في لفظ الفاكهة.

وقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]؛ فالقرآن كلُّه حِكمة، وقد كانوا عارفين بالحكمة، وكان فيهم حكماء، فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله، وكان فيهم أهل وعظ وتذكير؛ كقُسّ بن ساعدة[1] وغيره، ولم يجادلهم إلَّا على طريقة ما يعرفون من الجدل، ومن تأمَّل القرآن وتأمَّل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة[2]، وجد الأمر سواءً إلَّا ما اختصّ به كلامُ الله من الخواص المعروفة.

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هذا السَّير؛ تجد الأمر كما تقرر، وإذا ثبت هذا، وضح أنَّ الشريعة أُمّية لم تخرج عما أَلِفَته العرب.

---

(١) ★ قس بن ساعدة الإيادي: من حكماء العرب في الجاهلية، ومن المعمرين، وقد سمع النبي ﷺ حكمته، وهو أول من آمن بالبعث من أهل الجاهلية، وأول من توكأ على عصا في الخطبة، وأول من قال أما بعد في قول، وأول من كتب من فلان إلى فلان. انظر ترجمته في: «الإصابة»: (٥/ ٥٥١)، و«البداية والنهاية»: (٢/ ٢٣٠).

(٢) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة وإرشاد الخلق، ولو لم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها؛ لأنها دعوة إلى هدم عقائد، وتصحيح معارف، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض؛ فلا بد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة، وعلى كل حال؛ فليس بلازم في كون الشريعة أمّية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم، بل معنى كونها أمّية ما قدمناه في أول المسألة، وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن؛ فهذا لا شأن له بهذا المبحث، ولا يتوقف عليه.

المسألة الرابعة: (علوم القرآن)

ما تقرر من أُميَّة الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ـ وهم العرب ـ ينبني عليه قواعد:

منها: أنَّ كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ، فأضافوا إليه كلّ علم يُذكر للمتقدمين أو المتأخرين؛ من علوم الطبيعيات، والتعاليم[1]، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإلى هذا؛ فإن السلف الصالح ـ من الصحابة والتابعين ومن يليهم ـ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلَّم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدَّعى، سوى ما تقدم[2]، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك. ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر؛ لبلغنا منه ما يدلُّنا على أصل المسألة؛ إلَّا أنَّ ذلك لم يكن، فدلَّ على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أنَّ القرآن لم يُقصد[3] فيه تقريرٌ لشيء مما زعموا، نعم، تضمَّن علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني[4] على معهودها مما يتعجَّب[5] منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره، أما أنَّ فيه ما ليس من ذلك؛ فلا[6].

وربما استدلُّوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] ونحو ذلك، وبفواتح السور ـ وهي مما لم يُعهد عند العرب ـ وبما نُقل عن الناس فيها، وربما حُكي من ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره أشياء.

---

(١) أي: الرياضيات من الهندسة وغيرها. (٢) في المسألة قبلها.

(٣) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هذه العلوم الكونية ظاهر؛ لأنه ليس بصدد ذلك، أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب؛ فهو محل نظر.

(٤) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب، بل ولغيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَـٰوِرَٰتٌ﴾ إلخ؛ فإنه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة؛ ما بلغته العقول الراجحة.

(٥) ★ في الأصل: يعجب.

(٦) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع؛ فمسلَّم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية، ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمهم ومألوفها؛ فهذا ما لا سبيل إليه، ولا حاجة له.

فأما الآيات؛ فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبُّد، أو المراد بالكتاب في قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمُّنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأما فواتح السوَر؛ فقد تكلَّم الناس فيها بما يقتضي أنَّ للعرب بها عهداً، كعدد الجُمل الذي تعرَّفوه من أهل الكتاب، حسبما ذكره أصحاب السيَر، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلَّا الله تعالى، وغير ذلك، وأما تفسيرها بما لا عهد به[1]؛ فلا يكون، ولم يدَّعه أحد ممن تقدم؛ فلا دليل فيها على ما ادّعَوْا. وما ينقل عن عليّ أو غيره في هذا لا يثبت، فليس بجائزٍ أنْ يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أنْ ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار - في الاستعانة على فهمه - على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة[2]، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له؛ ضلّ عن فهمه، وتقوَّل على الله ورسوله فيه، والله أعلم، وبه التوفيق.

---

(١) أي: من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو أحداث حاصلة أو تحصل، من مثل ما يشير إليه الألوسي في مقدمة «التفسير».

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن؛ لأن الخطاب به لكل من بلغه؛ فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب كما ورد: «بلِّغوا عنِّي ولو آية؛ فربَّ مبلَّغ أوعى من سامع».
على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به، «وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هذا المقام: العرب؛ فإنما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام»؛ فعلى رأي المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه، لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿يَعْقِلُونَ﴾ لا يتم ذلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن، في علم حياة النحل وغيره، وكذا لا يتم فهم ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾ على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له، وما لا يصلح بل يكون ضاراً، ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم، وهكذا، والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ منه كل على قدر استعداده وحاجته، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك؛ ألا ترى إلى قول علي: «إلا فهماً يعطاه الرجل في كتاب الله» الحديث.

فصل: (فهم الشريعة بلغة العرب القدماء)

ومنها: أنه لا بدَّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ـ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ـ فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عُرفٌ؛ فلا يصح أنْ يجري في فهمها على ما لا تعرفه.

وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك: أنَّ معهود العرب أنْ لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإنْ كانت تُراعيها أيضاً؛ فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته.

والدليل على ذلك أشياء:

أحدها: خروجها[١] في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطَّردة، والضوابط المستمرة، وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها[٢]، وإن لم يكن بها حاجة، وتركها لما هو أولى في مراميها، ولا يعدُّ ذلك قليلاً في كلامها ولا ضعيفاً، بل هو كثير قوي، وإن كان غيره أكثر منه.

والثاني: أنَّ من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عمَّا يرادفها أو يقاربها، ولا يعدُّ ذلك اختلافاً ولا اضطراباً، إذا كان المعنى المقصود على استقامة، والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف[٣]، كلُّها شافٍ كافٍ[٤]. وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير، وقد استمرَّ أهلُ القراءات على أنْ يعملوا بالروايات التي صحَّت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال، وإن كان بين القراءتين ما يعدُّه الناظر ببادئ الرأي اختلافاً في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب، كـ﴿مَـٰلِكِ﴾ و﴿مَلِكِ﴾ [الفاتحة: ٤] ﴿وَمَا

---

(١) أي: فيصح أن يجري ذلك في القرآن، ولكن بشرط أن لا يكون شاذّاً ونادراً يخل بالفصاحة؛ فإن هذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في الكتاب.

(٢) أي: في تجويز مخالفات للقياس المطرد، كصرف ما لا ينصرف، ومد المقصور وعكسه، مع أنه أجيز في الشعر لضرورة الوزن، ولا توجد ضرورة في الشعر لمثله؛ فقوله: «وجريانها» عطف خاص على عام للبيان.

(٣) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر، كتبينوا وتثبتوا مثلاً.

(٤) ★ حديث نزول القرآن على سبعة أحرف، أخرجه أبو داود: ١٤٧٧، وأحمد: ٢١١٤٩، من حديث أبي بن كعب ﷺ، وإسناده صحيح.

يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ﴾ ﴿وَمَا يُخَٰدِعون إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ﴾ [البقرة: ٩] ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ غُرَفًا﴾، ﴿لَنُثۡوِيَنَّهُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ غُرَفًا﴾ [العنكبوت: ٥٨] إلى كثير من هذا[١]، لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب، وهذا كان عادة العرب.

ألا ترى ما حكى ابن جِنِّي[٢] عن عيسى بن عمر، وحكى عن غيره أيضاً قال: سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابس الشَّخْتِ واستَعِنْ　　عليها الصَّبا واجعَلْ يديكَ لها سِترًا[٣]

فقلت: أنشدتني «من بائس»؟ فقال: «يابس» و«بائس» واحد.

فأنت ترى ذا الرُّمَّة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لمَّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطريقتين، وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: البؤس واليبس واحد، يعني: بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة[٤].

وعن أحمد بن يحيى قال: أنشدني ابن الأعرابي:

ومَـوضِـعُ زَبْـنٍ[٥] لا أُريـدُ مَـبِـيـتَـه　　كـأنِّـي بـه مِـن شِـدَّة الـرَّوعِ آنِـسُ

فقال له شيخ من أصحابه: ليس هكذا أنشدتنا [وإنما أنشدتنا][٦]: وموضع ضيق، فقال: سبحان الله، ! تَصحبُنا منذ كذا و[كذا]، ولا تعلم أن الزَّبن والضيق واحد؟

---

(١) ★ كما في قوله تعالى: ﴿لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ﴾؛ بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة.

(٢) ★ في «الخصائص»: (٢/ ٤٦٧). وانظر: «المزهر» للسيوطي: (١/ ٤٣٣)، و«غريب الحديث» لابن قتيبة: (١/ ٤٠٥).

(٣) الشخت: الحطب الدقيق، ولم أر تعليقاً على البيت في كتب الأدب، ويلوح أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوي بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد.

(٤) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها، ومادة اليبس تدور على الجفاف بعد الرطوبة، ويلزمها الشدة ضد اللين؛ فهما متغايران متلازمان.

(٥) ★ كذا في الأصل و«الخصائص لابن جني: (٢/ ٤٦٧). وفي (د): زير، لذا قال دراز: المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدن.

وأحمد بن يحيى: هو أبو العباس ثعلب الشيباني النحوي، شيخ العربية ببغداد، وإمام الكوفيين في النحو، ولد سنة (٢٠٠هـ)، صنف العديد من الكتب منها: «الفصيح»، و«إعراب القرآن»، و«معاني القرآن»، وغيرها، توفي سنة (٢٩١هـ). انظر: «انباه الرواة»: (١/ ١٥١)، و«بغية الوعاة»: (١/ ٣٩٨).

(٦) ★ زيادة من «الخصائص»، وسقط من الأصل و(د).

وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم ما كانوا يلتزمون[١] لفظاً واحداً على الخصوص، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو ضعفاً، إلّا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم.

والثالث: أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإنْ كانت تعتبره على الجملة؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً، ولم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ، فقبح: «قمت وزيد»، كما قبح: «قام وزيد»، وجمعوا في الرِّدف[٢] بين: «عمود» و«يعود» من غير استكراه، وواو عمود أقوى في المد، وجمعوا بين «سعيد» و«عمود» مع اختلافهما، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظري، لكنها تهملها وتولِّيها جانب الإعراض، وما ذلك إلّا لعدم تعمُّقها في تنقيح لسانها.

والرابع: أنَّ الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلُّف الاصطناع، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه؛ فقد كان الأصمَعي يعيب الحُطَيئة، واعتذر عن ذلك بأن قال: «وجدتُ شِعْره كلّه جيداً، فدلّني على أنه كان يصنعه، وليس هكذا الشاعر المطبوع، وإنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيّده على رديئه»، وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان، وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة، ومن زاوَلَ كلام العرب وقف من هذا على علم.

وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلِّم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلَّف فيهما[٣] فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حَدَّتْه.

---

(١) ★ في (د): أنهم كانوا لا يلتزمون.

(٢) ★ الرِّدف في الشعر: حرف ساكن من حروف المد واللين، يقع قبل حرف الرَّوي ليس بينهما شيء، فإن كان ألفاً لم يجز معها غيرها، وإن كان واواً جاز معها الياء. «تاج العروس»: (ردف).

(٣) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ، أو ما رمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده، ولعل ذلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً، وإذا كان هكذا كان المناسب حذف هذين الوجهين من المقام.

فصل: (ينزّل فهم القرآن على المعاني المشتركة للجمهور)

ومنها[(١)]: أنه إنما يصح ـ في مسلك الإفهام والفهم ـ ما يكون عامّاً لجميع العرب؛ فلا يتكلّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ فإن الناس ـ في الفهم وتأتّي التكليف فيه ـ ليسوا على وِزان واحد ولا متقارب، إلّا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية[(٢)] وما والاها، وعلى ذلك جَرَت مصالحهم في الدنيا، ولم يكونوا بحيث يتعمّقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلّا بمقدار ما لا يخلُّ بمقاصدهم؛ اللّهم إلّا أنْ يقصدوا أمراً خاصّاً لأناس خاصة، فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة، التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمَّن قُصِد بها، وإلّا كان خارجاً عن حكم معهودها.

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذلك أُنزل القرآن على سبعة أحرف[(٣)]، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضاً؛ فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النَّمَط؛ لأن الضعيف ليس كالقوي، ولا الصغير كالكبير، ولا الأنثى كالذكر؛ بل كلٌّ له حدٌّ ينتهي إليه في العبارة[(٤)] الجارية؛ فأُخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، وألزموا ذلك من طريقهم: بالحجة القائمة، والموعظة الحسنة، ونحو ذلك، ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون، ولكلّفهم بغير قيام حُجّة، ولا إتيان ببرهان، ولا وعظ ولا تذكير، ولطوّقهم فهمَ ما لا يُفهم، وعلمَ ما لم يُعلم؛ فلا حجر عليه في ذلك؛ فإن حُجَّة الملك قائمة ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

لكن الله سبحانه خاطَبَهم من حيث عهدوا، وكلَّفهم من حيث لهم القدرة على ما به كلِّفوا، وغُذُّوا في أثناء ذلك بما يستقيم به مُنآدُهم[(٥)]، ويقوى به ضعيفهم، وتنتهض به عزائمهم: من

---

(١) ★ أي: القواعد.

(٢) ★ أي: العامة التي تجري على جمهور الناس.

(٣) أحسن ما رأيته في بيانه ما ذكره النويري في «شرحه للطيبة» في مقدمات الكتاب: وليس فيما عده الإمالة والترقيق ولا شي من صفات الحروف، بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ، كتجري تحتها الأنهار ومن تحتها، وإبدال لفظ بمرادفه؛ كتبينوا وتثبتوا، وتقديم لفظ وتأخيره، وإبدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها، ولكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً، إلى آخر ما ذكره.

★ وللتوسع في مبحث نزول القرآن على سبعة أحرف؛ انظر: «مناهل العرفان»: (١/ ١٤٣)، و«الأحرف السبعة» لأبي عمرو الداني ص١١، و«البرهان» للزركشي: (١/ ٢١٦).

(٤) ★ في (د): العبادة.

(٥) أي: معوجهم.

الوعد تارة، والوعيد أخرى، والموعظة الحسنة أخرى، وبيانِ مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية، والقرون الخالية، إلى غير ذلك مما في معناه؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين، بل هم مشتركون في مقتضاه. ولا يكونون مشتركين إلّا فيما لهم مُنّة[1] على تحمُّله، وزادهم تخفيفاً دون الأوّلين، وأجرى فوقهم فضلاً من الله ونعمة، والله عليم حكيم.

وقد خرَّج الترمذيُّ وصحّحه عن أبيّ بن كعب قال: لقي رسولُ الله ﷺ جبريل، فقال: **«يا جبريلُ إني بُعِثتُ إلى أُمَّةٍ أميّينَ، منهم العجوزُ والشيخُ الكبير، والغُلامُ، والجاريةُ، والرجلُ الذي لم يَقْرَأْ كتاباً قَطُّ»** قال: **«يا محمدُ! إنَّ القُرآن أُنزِلَ على سَبعةِ أحرُف»**[2].

فالحاصل أنَّ الواجبَ في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وِزان الاشتراك الجمهوري؛ الذي يَسَع الأُميّين كما يَسَع غيرهم.

فصل: (المعاني هي المقصودة للشرع)

ومنها: أنْ يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أنَّ العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلَحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كلّ المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه؛ كما لم يَعبأ ذو الرُّمة بـ«بائس»، ولا «يابس»، اتّكالاً منه على أنَّ حاصل المعنى مفهوم.

وأَبين من هذا ما في «جامع الإسماعيلي المخرَّج على صحيح البخاري» عن أنس بن مالك أنَّ عُمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلِّفنا هذا. أو قال: ما أُمرنا بهذا[3]. وفيه أيضاً عن أنس: أنَّ رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] ما الأبّ؟ فقال عمر: نُهينا عن التعمُّق والتكلُّف[4]. ومن المشهور

(١) ★ المُنَّة: بالضم: القوة. «مختار الصحاح»: (منن).

(٢) ★ الترمذي: ٢٩٤٤، وأخرجه بنحوه أحمد: ٢١٢٠٤، وابن حبان: ٧٣٩، وهو صحيح.

(٣) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٦/ ١٣٦)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٥٥٩)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٣ مختصراً.

تأديبه لِصَبيغ(١) حين كان يُكثر السؤال عن ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ﴾ [المرسلات: ١] و﴿فَٱلْعَٰصِفَٰتِ﴾ [المرسلات: ٢] ونحوهما.

وظاهر هذا كلّه أنه إنما نَهى عنه؛ لأن المعنى التركيبي معلومٌ على الجملة، ولا ينبني على فهم هذه الأشياء حُكم تكليفي، فرأى أنَّ الاشتغال به عن غيره ـ مما هو أهم منه ـ تكلُّف، ولهذا أصلٌ في الشريعة صحيح، نبَّه عليه قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى آخر الآية، فلو كان فَهمُ اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي؛ لم يكن تكلفاً، بل هو مضطرٌّ إليه؛ كما رُوي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]؛ فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هُذَيل: التخوُّف عندنا: التنقُّص، ثم أنشده:

تَـخَـوَّفَ الـرَّحـلُ مِـنـهَـا تـامِـكـاً قَـرِداً كـمَـا تَـخـوَّفَ عُـودَ الـنَّـبـعَـةِ الـسَّـفَـنُ(٢)

فقال عمر: «أيها الناس تمسَّكوا بديوان شِعْركم في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم»(٣). فليس بين الخبرين تعارض؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه، بخلاف الأول.

فإذا كان الأمر هكذا؛ فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يُغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب(٤) والسنّة، فتُلتَمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتَستَبهِم على الملتمِس، وتَستَعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير مَعمَل، ومشيه على غير طريق، والله الواقي برحمته.

فصل: (التكاليف يسع الأمي تعقّلها)

ومنها: أنْ تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يَسَعُ الأميَّ تعقُّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

أما الاعتقادية: بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها

---

(١) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٢٠٩٠٦، عن طاووس، والدارمي: ١٤٤، ١٤٨، عن سليمان بن يسار، ونافع مولى ابن عمر، والبزار: ٢٩٩، عن سعيد بن المسيب. وانظر: «الدر المنثور»: (٢/ ١٥٢).

(٢) التامك: السنام، والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، والنبع: شجر للقسي والسهام، والسَّفَن: كل ما ينحت به غيره.

(٣) ★ ذكره بنحوه السيوطي في «الدر المنثور»: (٥/ ١٣٤). قال في «الفتح»: (٨/ ٣٨٦) روي بإسناد فيه مجهول.

(٤) ★ في الأصل: إلى الكتاب.

الجمهور، مَن كان منهم ثاقبَ الفهم أو بليداً؛ فإنها لو كانت مما لا يدركه إلَّا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك؛ فلا بدَّ أنْ تكون المعاني المطلوبُ علمها واعتقادها سهلة المأخذ.

وأيضاً؛ فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يُطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول، ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلهية إلَّا بما يسع فهمه، وأرْجَت غير ذلك فعرَّفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحَضَّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله [تعالى]: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول، نعم، لا يُنكر تفاضل الإدراكات على الجملة، وإنما النظر في القدر المكلَّف به.

ومما يدلُّ على ذلك أيضاً أنَّ الصحابة ﷺ لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكلِّفين، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلَّا على ما كان عليه الصحابة، بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه النهيُ عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها، حتى قال: «**لن يبرحَ الناسُ يتساءلون، حتى يقولوا: هذا اللهُ خالقُ كلِّ شيء، فَمن خَلَقَ الله؟**»[(١)].

وثبت النهي عن كثرة السؤال[(٢)]، وعن تكلُّف ما لا يَعني[(٣)]، عامّاً في الاعتقاديات والعمليات، وأخبر مالكٌ أنَّ مَن تقدم كانوا يكرهون الكلام إلَّا فيما تحته عمل[(٤)]، وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تَهتدي العقول لفهمها مما سُكت عنه، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه.

وعلى هذا؛ فالتعمُّق في البحث فيها وتطلُّبُ ما لا يشترك الجمهور في فهمه، خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمّية؛ فإنه ربما جَمَحت النفس إلى طلب ما لا يُطلب منها، فوقعت في ظلمةٍ لا انفكاك لها منها، ولله دَرُّ القائل:

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧٢٩٦، ومسلم: ٣٥١، وأحمد: ١١٩٩٥، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) ★ كقوله ﷺ: «إن الله كرِهَ لكم ثلاثاً: قيلَ وقال، وإضاعةَ المال، وكثرةَ السؤال» أخرجه البخاري: ١٤٧٧، ومسلم: ٤٤٨٥، وأحمد: ١٨١٧٩، من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ.

(٣) ★ أخرج البخاري: ٧٢٩٣ عن أنس ﷺ قال: «كنا عند عمر، فقال: نهينا عن التكلف».

(٤) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ١٧٨٦.

إن تَعدُها ظَهَرت فيها اضطراباتُ ... ولِلعُقولِ قُوىً تَستَنُّ[١] دُونَ مدًى

ومن طِماح النفوس إلى ما لم تُكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها.

وأما العمليات: فمن مراعاة الأمّية فيها أنْ وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمال والتقريبات[٢] في الأمور، بحيث يدركها الجمهور؛ كما عُرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم؛ كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذلك في الصيام في قوله [تعالى]: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ولمّا كان فيهم مِن حَمْل العبارة على حقيقتها نزل: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وفي الحديث: «**إذا أقبلَ اللَّيلُ من هاهُنا، وأدبرَ النهارُ مِن هاهُنا، وغَرَبَت الشمسُ، فقد أفطرَ الصائم**»[٣]، وقال: «**نحن أُمَّةٌ أميَّةٌ لا نَحسبُ ولا نكتبُ، الشَّهرُ هكذا وهكذا**»[٤]، وقال: «**لا تَصومُوا حتى تَرَوُا الهلالَ، ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْه، فإن غُمَّ عليكم فأكمِلوا العِدَّةَ ثلاثين**»[٥].

ولم يطالبنا بحساب مَسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها[٦]، ولدِقَّة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه، وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعَذَر الجاهلَ فرفَعَ عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور؛ فلا يصح الخروج عما حُدَّ في الشريعة، ولا تطلُّب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظِنّة الضلال، ومَزلَّة الأقدام.

فإن قيل[٧]: هذا مخالف لما نُقل عنهم من تدقيقِ النظر في مواقع الأحكام، ومظانِّ الشبهات، ومجاري الرِّياء والتصنُّع للناس، ومبالغتهم في التحرُّز من الأمور والمهلكات، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يَهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلَّا الخواص، وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل إليها الجمهور.

---

(١) من استن الفرس قمص، وهو أن ترفع يديها وتطرحهما معاً وتعجن برجليها، وهو غاية الإعوجاج في سيرها؛ فلا تقطع به الطريق وتؤذي راكبها.

(٢) لعل الأصل «بالتقريبات»؛ أي: فلم يكلفوا بما يقتضي الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية، مع أنها جعلت أمارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٥٤، ومسلم: ٢٥٥٨، وأحمد: ٣٣٨، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٣، ومسلم: ٢٥١١، وأحمد: ٥٠١٧، من حديث ابن عمر ﵄.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٠٦، ومسلم: ٢٤٩٨، وأحمد: ٥٢٩٤، من حديث ابن عمر ﵄.

(٦) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة؟

(٧) السؤال وارد على كلامه في الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله: «فإن الشريعة قد اشتملت... إلخ».

وأيضاً؛ لو كانت كذلك؛ لم يكن للعلماء مَزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بَعدهم خاصّةٌ وعامّةٌ، وكان للخاصّة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإنْ كان الجميع عَرباً وأُمّة أُمّية، وهكذا سائر القرون إلى اليوم، فكيف هذا؟.

وأيضاً؛ فإنَّ الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلَّا الله تعالى، وذلك المتشابهات؛ فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض؛ فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟

فالجواب أن يقال: أما المتشابهات؛ فإنها من قَبيل غير ما نحن فيه؛ لأنها إما راجعة إلى أمور إلهية لم يفتح الشارعُ لفهمها باباً غير التسليم والدخولِ تحت آية التنزيه؛ وإما راجعة إلى قواعد شرعية فتتعارض[1] أحكامها[2]، وهذا خاصٌّ مبني على عامّ هو ما نحن فيه، وذلك أنَّ هذه الأمور كلّها يجاب عنها بأوجه:

أحدها: أنها أمور إضافية لم يتعبَّد بها أول الأمر، للأدلة المتقدمة، وإنما هي أمور تُعرض لمن تمرَّن في علم الشريعة، وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فَهمٍ فيها، حتى زايل الأُمّية من وجه؛ فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته، فنسبته إلى ما فَهِمَه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظة؛ فلا يبقى تعارض[3] بين ما تقدم وما ذُكر في السؤال.

والثاني: أنَّ الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وِزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك؛ فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جارٍ على أمر مشترك.

---

(١) ★ في الأصل: تتعارض.

(٢) أي: إن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة؛ فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر، ويحصل الاشتباه.

(٣) كيف لا يعارض هذا ما قرره في نتيجة هذا الفصل من قوله آنفاً: «وعلى هذا؛ فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية»، وهنا يقول: «إنها أمور إضافية»، و«إن تدقيق التي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة»، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقاديات؛ لأنا نقول: الجواب أصله عامّ في المتشابهات الاعتقادية وغيرها؛ كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال؛ فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟

والاختصاصات فيها هِباتٌ من الله تعالى لا تُخرج أهلها عن حُكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه، فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حُكم الاشتراك؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك.

كما نقول: إنَّ الورع مطلوبٌ من كلِّ أحد على الجملة، ومع ذلك فمنه ما هو من الجلائل؛ كالورع عن الحرام البيِّن، والمكروه البيِّن، ومنه ما ليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة، وإنْ كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورَّع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً لبيانه، أو غير متأكد لدقَّته، وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج عن هذا القانون، فقد بان أنَّ الجميع جارون على حُكم أمر مشترك[١] مفهوم للجمهور على الجملة.

والثالث: أنَّ ما فيه التفاوت إنما تجده[٢] في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة، التي لم يُوضع لها حَدٌّ يوقف عنده، بل وُكلت إلى نظر المكلَّف؛ فصار كلُّ أحد فيها مطلوباً بإدراكه، فمِن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه، ومِن مدركٍ فيها أمراً هو فوق الأول؛ فهو المطلوب منه، وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلَّف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته، فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبةٍ من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو دونها، ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً، وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم، والله أعلم.

فلهذا المعنى بعينه وُضعت العمليات على وجه لا تُخرج المكلَّف إلى مشقة يملُّ بسببها، أو إلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسَّع بسببها في نيل حظوظه، وذلك أنَّ الأُمِّي الذي لم يزاوِل شيئاً من العلوم[٣] الشرعية ولا العقلية ـ وربما اشمأزَّ قلبه عما يُخرجه عن معتاداته[٤] ـ بخلاف من كان له بذلك عهد، ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً، ولم تَنزل دَفعة واحدة، وذلك لئلَّا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة.

---

(١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول بإثباتها، وهي أن الشريعة أمية، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميون والجمهور؟ أما كون الأمر المشترك في التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور؛ فلا مرية فيه، إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور، وبنى عليه هذه النتائج.

(٢) على كل حال هو موجود، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق؛ فلا ينحسم الإشكال.

(٣) ★ في (د): الأمور.

(٤) ★ في (د): معتاده.

وفيما يُحكى عن عمر بن عبد العزيز أنَّ ابنه عبد الملك قال له: «ما لَكَ لا تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أُبالي لو أن القدور غَلَتْ بي وبك في الحقّ»، قال له عمر: «لا تعجَل يا بُنيّ، فإنَّ الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين، وحَرَّمها في الثالثة، وإني أخاف أنْ أحمِلَ الحقَّ على الناس جُملةً فيدفعوه جُملة، ويكون مِن ذا فتنة».

وهذا معنى صحيحٌ مُعتبر في الاستقراء العادي؛ فكأن ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس، وكان أكثرُها على أسباب واقعة، فكانت أوقعَ في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حُكماً حُكماً، وجزئيةً جزئيةً؛ لأنها إذا نزلت كذلك؛ لم ينزل حُكمٌ إلّا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلَّف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً، فإذا نزل الثاني كانت النفسُ أقرب للانقياد له، ثم كذلك في الثالث والرابع.

ولذلك أيضاً أُونسوا في الابتداء[1] بأن هذه الملَّة ملَّة إبراهيم عليه السلام، كما يُؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه، يقول تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣]، ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: ٦٨] إلى غير ذلك من الآيات، فلو نزلت دفعةً واحدةً لتكاثرت التكاليف على المكلَّف، فلم يكن لينقادَ إليها انقيادَه إلى الحكم الواحد أو الاثنين.

وفي الحديث: «الخيرُ عادةٌ»[2] وإذا اعتادت النفس فعلاً ما من أفعال الخير حَصَل له به نورٌ في قلبه، وانشرح به صدره؛ فلا يأتي فعل ثان إلّا وفي النفس له القَبول، هذا في عادة الله في أهل الطاعة، وعادةٌ أخرى جارية في الناس، أنَّ النفس أقربُ انقياداً إلى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه، فمن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب ما يلائمه، فكان يحب الرفق ويكره العنف[3]، وينهى عن التعمق والتكلُّف[4] والدخول تحت ما لا يُطاق حمله؛ لأن هذا كلّه أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشريع للجمهور.

---

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكيّاً وسابقاً، وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ﴾؛ فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء؛ إلا أن يقال: عن مثله زيادة في التوكيد والتقرير، كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة.

(٢) ★ وتمامه: «والشرُّ لَجاجة، ومن يُرد الله به خيراً يُفقِّهه في الدِّين» أخرجه ابن ماجه: ٢٢١، وابن حبان: ٣١٠، من حديث معاوية ﷺ، وإسناده حسن.

(٣) ★ يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم: ٦٦٠١، عن عائشة مرفوعاً: «إنَّ الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العُنفِ، وما لا يُعطي على ما سواه».

(٤) ★ أخرج البخاري: ٧٢٩٣، عن أنس قال: «كنا عند عمر، فقال: نهينا عن التكلف».

المسألة الخامسة: (الوجه الذي تستفاد منه الأحكام)

إذا ثبت أنَّ للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التَّبعي الذي هو خادمٌ للأصلي، كان من الواجب أنْ يُنظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختصُّ بجهة المعنى الأصلي؟ أو يَعمّ الجهتين معاً؟

أما جهة المعنى الأصلي؛ فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يَسَع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك صِيَغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرَّداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التَّبعي؛ فهل يصحُّ اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يُفهم منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محلُّ تردُّد، ولكلٍّ واحد من الطرفين وجه من النظر، فللمصحح أن يستدل بأوجه:

أحدها: أنَّ هذا النوع إما أنْ يكون معتبراً في دلالته على ما دلَّ عليه، أو لا، ولا يمكن عدم اعتباره؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى، فلا بدَّ من اعتباره فيه، وهو زائد على المعنى الأصلي وإلَّا لم يصح، فإذا كان هذا المعنى يقتضي حُكماً شرعياً؛ لم يمكن إهماله واطِّراحه، كما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى النوع الأول؛ فهو إذاً مُعتبَر، وهو المطلوب.

والثاني: أنَّ الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط، وهذا الاعتبار يشمل ما دلَّ بالجهة الأُولى، وما دلَّ بالجهة الثانية، هذا وإنْ قلنا: إنَّ الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف، كالفصل والخاصة، فذلك كلُّه غير ضائر، وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصِّص، وترجيح من غير مرجِّح وذلك كلُّه باطل؛ فليست الأولى إذ ذاك بأَوْلى للدلالة[1] من الثانية، فكان اعتبارهما معاً هو المتعيَّن.

والثالث: أنَّ العلماء قد اعتبروها، واستدلُّوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة، كما استدلُّوا على أنَّ أكثر مدة الحيض خمسة عشرة يوماً بقوله عليه السلام: **«تمكُثُ إحدَاكُنَّ شطرَ دَهْرِها لا تُصَلِّي»**[2] والمقصود الإخبار بنقصان الدِّين، لا الإخبار بأقصى المدة، ولكن

(١) ★ في الأصل: بالدلالة.

(٢) ★ قال الحافظ في «التلخيص»: (١/ ١٦٢): لا أصل له بهذا اللفظ. وقال البيهقي في «المعرفة»: هذا حديث يذكره بعض فقهائنا؛ وقد طلبته كثيراً فلم أجده في شيء من كتب الحديث ولم أجد له إسناداً، وقال النووي في «شرحه»: باطل لا يعرف، وقال في «الخلاصة»: باطل لا أصل له.

المبالغة[١] اقتضت ذكر ذلك، ولو تصوّرت الزيادة لتعرّض لها.

واستدلّ الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيّره بقوله عليه السلام: «**إذا استيقظ أحدُكم من نَومِه فلا يَغمِسْ يَدَه في الإنَاءِ حتى يَغسِلَها**»[٢] الحديث؛ فقال: لولا أنَّ قليل النجاسة يَنجُس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب؛ فهذا الموضع لم يقصد فيه بيانُ حُكم الماء القليل تحلّه قليل النجاسة، لكنه لازم مما قصد ذِكره.

وكاستدلالهم على تقدير أقلّ مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]؛ فالمقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيَّن في الثانية مدة الفصال قصداً، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً، فلم يذكر له مدة؛ فلزم من ذلك أنَّ أقلَّها ستة أشهر.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ [مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ]﴾ الآية [البقرة: ١٨٧] إنه يدلُّ على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان؛ لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب.

واستدلُّوا على أنَّ الولد لا يُملَك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وأشباه ذلك من الآيات؛ فإنَّ المقصود[٣] بإثبات العبودية لغير الله

---

(١) أي: فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين.

(٢) وتمامه: «**ثلاثاً؛ فإنه لا يَدْري أين باتتْ يدُه**». فقال الأئمة: إنه مستحب، أي: لهذا التوهّم، أن تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره؛ فأخذ منه الشافعي الحكم المذكور.

★ أخرجه البخاري: ١٦٢، ومسلم: ٦٤٣، وأحمد: ٧٢٨٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أي: الأصلي الذي سيق له التركيب، أما كونه لا يملك؛ فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفي كونه ولداً؛ لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلي؛ دلَّ على أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية؛ فالولد لا يملك ولا يكون عبداً، فقوله: «لكنه» الضمير فيه لقوله لا أن الولد لا يملك، وقوله: «وأن لا يكون» سقط منه في الأصل حرف العطف ولا غنى عنه، والمعنى أن كون الولد لا يملك لزم من أمرين في الآية وهما نفي الولد وإثبات ألا يكون إلا عبداً، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها، وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين؛ لأنه إذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية، أي: الملكية فالولد لا يملك؛ حتى صح الاستدلال بتنافيهما.

وخصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد، لا أن الولد لا يُملك؛ لكنه لزم من نفي الولادة[١] ألَّا يكون المنسوب إليها إلَّا عبداً، إذ لا موجود[٢] إلَّا رَبٌّ أو عَبد.

واستدلُّوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: «**فيما سَقَت السَّماءُ العُشْر**»[٣] الحديث، مع أنَّ المقصود[٤] تقدير الجزء المُخرَج، لا تعيين المخرج منه، ومثله كلُّ عامٍّ نزل على سبب[٥]؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود، [وإن] كان السبب على الخصوص.

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] مع أنَّ المقصود إيجاب السعي، لا بيان فساد البيع[٦].

وأثبتوا القياس الجَلي[٧] قياساً؛ كإلحاق الأمة بالعبد في سِراية العِتق، مع[٨] أنَّ المقصود في قوله عليه السلام: «**مَن أعتَقَ شِركاً له في عبد**»[٩] مُطلق الملك؛ لا خصوص الذَّكَر... إلى

(١) أي: بقوله «سبحانه»، وبالحصر في قوله: ﴿بل هم عباد﴾.

(٢) هذا كلام آخر دليل الحصر الذي قبله.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٤٧٣، من حديث ابن عمر ﵄ بلفظ: «**فيما سقَتِ السماءُ والعيونُ أو كان عَثَرِيّاً العُشر، وما سُقي بالنَّضح نصفُ العُشر**».

(٤) من أين للمؤلف هذا؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين، المخرج والمخرج منه قصداً أصليّاً.

(٥) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصلي الإجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصليّاً بل تبعي، وهو محل تأمل؛ لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم، وهي «ما» بأصل الوضع؛ فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله: «اعتباراً بمجرد اللفظ». وقوله: «ومثله»، ليس المراد المماثلة الخاصة، وأن الحديث السابق مما ورد على سبب؛ فإنهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع، وهو الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط «الأحكام» الشرعية كبقية الأمثلة السابقة.

(٦) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهي عنه، وهو متمشٍّ مع ما سبق في الموضوع.

(٧) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق كمثاله؛ فإن قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والأنثى قطعاً.

(٨) الظاهر الواو بدل «مع»، والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دالٌّ على خصوص الذِّكر، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق؛ لأنه لا فارق، ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازاً، وهو معنى تبعي لا أصلي.

(٩) ★ تمام الحديث: «**وكان له مالٌ يبلغُ ثمن العبد، قُوِّم عليه قيمة العَدْل، فأعطى شركاءَهُ حِصَصَهم، وعتق عليه العبدُ، وإلا فقد عتق منه ما عتق**».

أخرجه البخاري: ٢٤٩١، بنحوه، ومسلم: ٣٧٧٠، وأحمد: ٤٦٣٥، من حديث ابن عمر ﵄.

غير ذلك من المسائل التي لا تُحصى كثرة، وجميعُها تمسُّكٌ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول، وإذا كان كذلك ثبت أنَّ الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.

وللمانع أنْ يستدلَّ أيضاً بأوجه:

أحدها: أنَّ هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها؛ فدلالتها على معنًى إنما يكون من حيث هي مؤكّدة للأولى، ومقوّية لها، وموضّحة لمعناها، ومُوقعةٌ لها من الأسماع مَوقع القَبول، ومن العقول مَوقع الفهم، كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ؛ كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]؛ فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر[١]، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي؛ فلذلك لم يقبل أنْ يُؤخذ منه حُكم في باب الأوامر، ولا يصح أنْ يُؤخذ.

وكما نقول في نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] إن المقصود: سل أهل القرية، ولكن جُعلت القرية مسؤولة مبالغة[٢] في الاستيفاء بالسؤال وغير ذلك، فلم يَنْبن على إسناد السؤال للقرية حُكم.

وكذلك قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧] بناءً على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان[٣] لمَّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار... إلى أشياء من هذا المعنى لا يُؤتى على حصرها، وإذا كان كذلك؛ فليس لها من

---

(١) أي: فليس المقصود المعنى الأصلي؛ والتهديد مثلاً هو المعنى التبعي، وأن كلًّا منهما يأخذ منه حكم، بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلاً، أما طلب الفعل؛ فليس مقصوداً، وكأن المعنى الأصلي هو المقوّي للمعنى التبعي، وهذا وإن كان عكس ما قرره؛ إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم، ولو قال ذلك؛ لكان أتم، ولعله يقول: إن الصيغة موضوعة للتهديد، وأنه معنى أصلي لها أيضاً، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد.

(٢) فهو تقوية للمعنى المقصود؛ حتى كأنه لا يدع أحداً من أهلها بدون سؤال.

(٣) قال بعضهم: المراد بالسماوات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب في مثله نحو: ما طلع نجم، وما غنت حمامة؛ مما يقصد به التأبيد لا التعليق؛ فكون السماوات والأرض تفنيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأبيد، ولكن التعليق يقوي هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع، أما على القول بأن المراد بالسماوات والأرض جنسهما، وأنه لابد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين، وأن التعليق على دائم يقتضي الدوام؛ فلا يكون مما نحن فيه، فلذا قال: «بناء على القول بأنهما تفنيان»، وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر؛ فإنه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح، فإن القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم فضلاً عن أن نبني عليه استدلالاً كهذا.

الدلالة على المعنى الذي وُضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى؛ فإذاً ليس لها خصوص حُكم يُؤخذ منها زائداً على ذلك بحال.

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوص حُكم يقرِّر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى[١]؛ إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية، وقد فرضناه من الثانية، هذا خُلف لا يمكن.

لا يقال: إنَّ كونها دالَّةً بالتبع لا ينفي كونَها دالَّة بالقصد، وإنْ كان القصد ثانياً؛ كما نقول في المقاصد الشرعية: إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصودٌ للشارع، ويصح من المكلَّف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية، وينبني على ذلك[٢] في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله، فكذلك نقول هنا: إنَّ دلالة الجهة الثانية لا يُمتنع[٣] قصد المكلَّف إلى فهم الأحكام منها؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملاً، وإذا اتّحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى.

لأنا نقول: هذا ـ إنْ سُلِّم ـ مِن أدلِّ الدليل على ما تقدم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً، من حيث كان مؤكّداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل، فغفلة المكلَّف عن كونه مؤكّداً لا يقدح في كونه مؤكّداً في قصد الشارع؛ فكذلك نقول في مسألتنا: إنَّ الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكِّدة للأولى، في نفس ما دلَّت عليه الأولى، وما دلَّت عليه هو المعنى الأصلي؛ فالمعنى التَّبَعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هذا ألَّا يكون في المعنى التَّبَعي زيادة على المعنى الأصلي، وهو المطلوب.

وأيضاً، فإنَّ بين المسألتين فرقاً، وذلك أنَّ النكاح بقصد قضاء الوَطَر إنْ كان داخلاً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات؛ فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات؛ لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صحَّ إفراده بالقصد من هذه الجهة، ورجع إلى كونه مقصوداً، لا بالتبعية؛ بخلاف مسألتنا، فإن الجهة التابعة لا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلَّا بهذا القصد؛ فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره.

---

(١) أي: لكانت جهة تقصد قصداً أولياً؛ فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية.

(٢) ★ كذا في الأصل و(د)، والظاهر أنه سقطت كلمة أمور أو مسائل أو غير ذلك.

(٣) ★ في (د): تمنع.

والثالث: أنَّ وضع هذه الجهة على أنْ تكون تبعاً للأولى، يقتضي أنَّ ما تؤدِّيه من المعنى لا يصح أنْ يُؤخذ إلَّا مِن تلك الجهة، فلو جاز أخذه من غيرها؛ لكان خروجاً بها عن وضعها، وذلك غير صحيح، ودلالتها على حُكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى، فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي، وذلك غير صحيح، فما أدى إليه مثله، وما ذُكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مُسلَّم، وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين: إما إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة غير ذلك[١].

فأما مدة الحيض؛ فلا نُسلِّم أنَّ الحديث دالٌّ عليها، وفيه النزاع، ولذلك يقول الحنفية[٢]: إن أكثرها عشرة أيام، وإن سلِّم؛ فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع[٣]، وفيه الكلام.

ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس[٤] أو غيره. وأقلُّ مدّة الحمل مأخوذة من الجهة الأولى[٥]، لا من الجهة الثانية، وكذلك مسألة الإصباح جُنباً؛ إذ لا يمكن غير ذلك[٦].

وأما كون الولد لا يُملك؛ فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع، وما ذكر في مسألة الزكاة فالقائل بالتعميم إنما بنى على أنَّ العموم مقصود، ولم يَبْن على أنه غير مقصود، وإلَّا كان تناقضاً؛ لأن أدلة الشريعة إنما أُخذ منها الأحكام الشرعية بناءً على أنه هو مقصود الشارع؛ فكيف يصحُّ الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود.

وهكذا العامُّ الوارد على سبب، من غير فرق، ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناءً على قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا [ٱلْبَيْعَ]﴾ [الجمعة: ٩] فهو عنده مقصود لا مُلغى، وإلَّا لزم التناقض في الاستدلال[٧] كما ذُكر، وكذلك شأن القياس الجَلي، لم يجعلوا دخول الأَمَة في حُكم العبد بالقياس إلَّا بناءً على أنَّ العبد هو المقصود بالذِّكر بخصوصه، وهكذا سائر ما يُفرض في هذا الباب.

---

(١) أي: وإما لا استفادة أصلاً كما في مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم؛ فإنه يمنع دلالة الحديث عليها، ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة إلى ما سيأتي له في الفصل التالي من التأسي بالآداب القرآنية.

(٢) ★ في الأصل: الحنفي.

(٣) أي: بل بدلالة غير وضعية، وكلامنا إنما هو في مستتبعات التراكيب؛ أي: دلالة الألفاظ.

(٤) غير واضح؛ لأنه إما أن يكون ما تقدم في الاستدلال من نفس كلام الشافعي أو لا، فإن كان الأول؛ فهذا الجواب غير ظاهر؛ لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب، وإن كان الثاني؛ فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعي من طرف المصحح؟

(٥) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة للحمل ستة أشهر، بل إنما أخذ ذلك من عملية جمع وطرح؛ فكان الباقي هو العدد المذكور، وهو من باب اللزوم قطعاً.

(٦) أي: فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى، وهو ما يسمى اقتضاء على بعض الاصطلاحات.

(٧) ★ في (د): الأمر.

فالحاصل أنَّ الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت، فلا يصح إعماله ألبتة، وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث، كذلك يمكن في الأول والثاني؛ فإن في الأول مصادرة على المطلوب؛ لأنه قال فيه: «فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضي حُكماً شرعياً فلا يمكن إهماله»، وهذا عين مسألة النزاع، والثاني مُسلَّم، ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حُكم شرعي، وهو المتنازع فيه؛ فالصواب إذاً القول بالمنع مطلقاً، والله أعلم.

فصل: (هل تستفاد الأحكام من المعاني الثانوية أيضاً؟)

قد تبيَّن تعارض الأدلة في المسألة، وظهر أنَّ الأقوى من الجهتين جهةُ المانعين، فاقتضى الحالُ أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التَّبعي لا دلالة لها على حُكم شرعي زائد ألبتة.

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أنَّ لها دلالة على معانٍ زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلّقات حسنة، يقرُّ بها كلّ ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة، وعند ذلك يُشْكل القول بالمنع مطلقاً.

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة:

أحدها: أنَّ القرآن أتى بالنداء[1] من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه، إما حكاية وإما تعليماً؛ فحين أتى النداء من قِبَل الله للعباد، جاء بحرف النداء المقتضي للبُعد، ثابتاً غير محذوف؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ﴾ [العنكبوت: ٥٦]، ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤].

فإذا أتى بالنداء من العباد إلى الله تعالى؛ جاء من غير حرف نداء، فلا تجد فيه نداء الرب تعالى بحرف نداء ثابت، بناء على أنَّ حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله منزه عن التنبيه.

وأيضاً فإن أكثر حروف النداء للبعيد، ومنها «يا» التي هي أم الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ﴾ الآية [البقرة: ١٨٦]، ومن الخلق عموماً؛ لقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

---

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هذا الموضوع.

فحصل من هذا التنبيه على أدبين:

أحدها: ترك حرف النداء.

والآخر: استشعار القُرْب.

كما أنَّ في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين:

إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ، وهو العبد، والدلالة على ارتفاع شأن المنادِي وأنه مُنزَّه عن مداناة العباد؛ إذ هو في دنوِّه عال، وفي عُلوِّه دانٍ، سبحانه.

والثاني: أنَّ نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه؛ فأتى في النداء القرآني[1] بلفظ «الربّ» في عامة الأمر؛ تنبيهاً وتعليماً لأنْ يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضي للحال المدعوِّ بها، وذلك أنَّ الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب؛ فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، وإنما أتى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: ٣٢] من غير إتيان بلفظ «الرَّب» لأنه لا مناسبة[2] بينه وبين ما دعَوْا به، بل هو مما ينافيه؛ بخلاف الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٤] الآية، فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً.

والثالث: أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها؛ كما كنّى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥][3] فاستقرَّ ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع، وإنما دلالتها على هذه المعاني بحُكم التَّبع، لا بالأصل.

والرابع: أنه أتى فيه بالالتفات، الذي يُنبئ في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى

---

(١) أي: وأما الدعاء في الحديث؛ فالشائع فيه لفظ الجلالة، ولكلٍّ سرّ وحكمة، وسيأتي له التعبير بكثرة بدل «عامة».

(٢) ومع هذا؛ فلا حاجة إلى الاعتذار عنه؛ لأنه محكي على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾، والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم، كما قال: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾.

(٣) أي: ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالإله.

الحضور، بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢ ـ ٤]، ثم قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢].

وتأمَّل في هذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١ ـ ٢] حيث عُوتب النبيُّ ﷺ بهذا المقدار من [هذا] العتاب، لكن على حالة تقتضي الغيبة التي شأنها أخفّ بالنسبة إلى المعاتَب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب؛ إلَّا أنه بعتابٍ أخفَّ من الأول، ولذلك خُتمت الآية بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ [عبس: ١١].

والخامس: الأدب في ترك التنصيص على نِسبة الشرِّ إلى الله تعالى، وإنْ كان هو الخالق لكلِّ شيء، كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] ولم يقل (بيدك الخير والشر)، وإن كان قد ذكر القسمين معاً؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر، نعم قال في أثره: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦] تنبيهاً في الجملة على أنَّ الجميع خَلقُه، حتى جاء في الحديث عن النبي ﷺ: **«والخيرُ في يدَيكَ والشرُّ ليس إليكَ»**(١).

وقال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ۝٧٨ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨ ـ ٨٠] إلخ، فنسب إلى رب العالمين الخَلْق، والهداية، والإطعام، والسَّقي، والشِّفاء، والإماتة، والإحياء، وغُفران الخَطيئة، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته إليه.

والسادس: الأدب في المناظرة أنْ لا يُفاجئ بالرد كفاحاً، دون التَّقاضي بالمجاملة والمسامحة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، ﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى﴾ [هود: ٣٥]، وقوله: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [الزمر: ٤٣]، ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤] لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

والسابع: الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسبُّبات وتلقِّي الأسباب منها، وإن

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٨١٢، وأحمد: ٨٠٣ في حديث طويل، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذاً من مساقات الترجّيات العادية؛ كقوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ [المائدة: ٥٢] ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

ومن هذا الباب جاء نحو قوله [تعالى]: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٤٩] وما أشبه ذلك، فإن الترجي والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يَعلم عواقب الأمور، والله تعالى عليمٌ بما كان وما يكون، وما لم يكن أنْ لو كان كيف كان يكون، ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا.

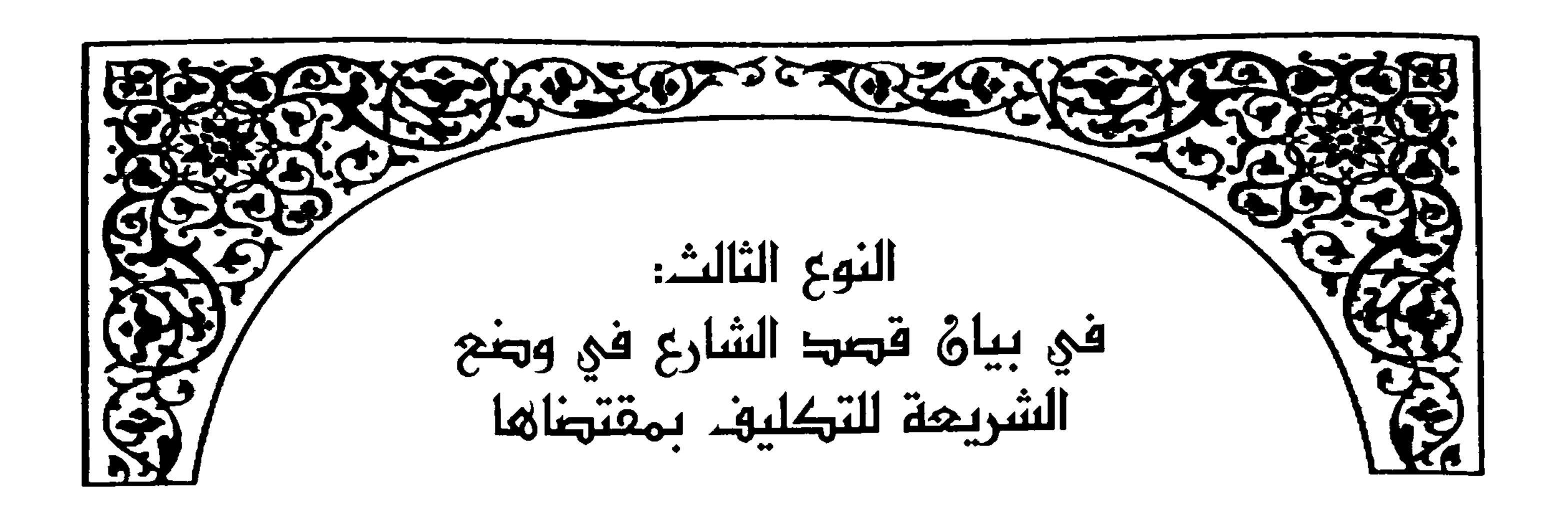
فكذلك ينبغي لمن كان عالماً بعاقبة أمر ـ بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور ـ أنْ يَحكُم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم، دخولاً في غِمار العامة، وإنْ بان عنهم بخاصية يمتاز بها، وهو من التنزُّلات الفائقة الحسن في محاسن العادات، وقد كان رسول الله ﷺ يعلم بأخبار كثير من المنافقين[1]، ويُطلعه ربُّه على أسرار كثير منهم، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملةً يشترك معهم فيها المؤمنون، لاجتماعهم في عدم انخرام الظاهر، فما نحن فيه نوع من هذا الجنس، والأمثلة كثيرة.

فإذا كان كذلك؛ ظهر أنَّ الجهة الثانية يُستفاد بها أحكام شرعية، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو تَوْهينٌ لما تقدم اختياره.

والجواب: أنَّ هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يَستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني؛ وإنما استُفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال، والله أعلم.

* * *

(١)★ في الأصل: يعلم بكثير من أخبار.



النوع الثالث: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ويحتوي على مسائل:

المسألة الأولى: (التكليف وقدرة المكلف)

ثبت في الأصول أنَّ شرط التكليف أو سببه[1] القدرة على المكلَّف به، فما لا قدرة للمكلَّف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً[2]، ولا معنى لبيان ذلك هاهنا؛ فإنَّ الأصوليين قد تكفَّلوا بهذه الوظيفة، ولكن نبني عليها ونقول:

إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك في التحقيق راجع إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه؛ فقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[3] [البقرة: ١٣٢]، وقوله في الحديث: «كن عبدَ اللهِ المقتولَ ولا تكن عبدَ الله

---

(١) لم أقف على قول بالسببية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب.

(٢) خلافاً للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلاً أيضاً.

(٣) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت، ولا يفيد عند المقارنة. والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضاً؛ فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس؛ أمر بإسلام الأمر لله، وعدم الإقدام على قتل الغير، والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظلم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت؛ كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم، أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غصب بيتاً سكنه ومات فيه، أو ثوباً بقي في حوزته مغصوباً حتى مات، وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله: «لا يصيبوك»، ولم يقل: «فيصيبوك» تفريعاً على المنهي عنه، وكان هو المتبادر، لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الإثبات، وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه اللواحق، وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق.

القاتل»[1]، وقولهم: «لا تمُت وأنت ظالمٌ»، وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلَّا ما يدخل تحت القدرة: وهو الإسلام، وترك الظلم، والكفّ عن القتل، والتسليم لأمر الله، وكذلك سائر ما كان من هذا القَبيل.

ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة، حيث تَرَّسَ على رسول الله ﷺ يوم أُحُد، وكان عليه [الصلاة و] السلام يتطلَّع ليرى القوم، فيقول له أبو طلحة: «لا تُشْرِف يا رسولَ الله، لا يُصِيبوك»[2] الحديث؛ فقوله: «لا يصيبوك»، من هذا القبيل.

المسألة الثانية: (التكليف بما لا يطاق)

إذا ثبت هذا فالأوصاف التي طُبع عليها الإنسان؛ كالشهوة إلى الطعام والشرب لا يُطلب برفعها، ولا بإزالة ما غُرز في الجبلَّة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يُطاق، كما لا يُطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإنَّ ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولكن **يَطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة[3] تلك الأوصاف، مما هو داخل تحت الاكتساب.**

المسألة الثالثة: (الأوصاف المحسوسة والخفية)

إن ثبت بالدليل أنَّ ثَمَّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الإنسان فحكمها حكمها؛ لأن الأوصاف المطبوع عليهما ضربان:

منها: ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذي تقدم.

ومنها: ما يكون خفيّاً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك، ومثاله العجَلة؛ فإنَّ ظاهر القرآن أنها مما طُبع الإنسان عليه؛ لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍۚ﴾ [الأنبياء: ٣٧]، وفي الصحيح: «أنَّ

---

(١) ★ أخرجه أحمد: ٢١٠٦٤، وأبو يعلى: ٧٢١٥، والطبراني في «الكبير»: ٣٦٣٠، عن خباب في حديث طويل، وفيه رجل مبهم.

قال الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ٥٩٠): لم أعرف الرجل الذي من عبد القيس، وبقية رجاله رجال الصحيح.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٩٠٢، ومسلم: ٤٦٨٣، وأحمد: ١٣٨٠٠، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٣) أي: سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه؛ فلذا عمم، وقال: «من جهة تلك الأوصاف»؛ ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه.

إبليسَ لمّا رأى آدمَ أجْوَفَ عَلِم أنه خُلِقَ خَلقاً لا يتمالك»[١]، وقد جاء أن: «الشجاعة والجُبن غرائز»[٢]، «وجُبِلَت القُلوبُ على حُبِّ مَن أحسَنَ إليها، وبُغضِ مَن أساءَ إليها»[٣]، إلى أشياء من هذا القبيل، وقد جعل منها الغضب، وهو معدود عند الزُهاد من المُهلِكات، وجاء: «يُطبَعُ المؤمنُ على كلِّ خُلُقٍ ليس الخيانة والكذب»[٤].

وإذا ثبت هذا؛ فالذي تعلَّق به الطلب ظاهراً من الإنسان على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان غير داخل[٥] تحت كسبه قطعاً، وهذا قليل؛ كقوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، وحُكمه أنَّ الطلب به مصروف إلى ما تعلَّق به.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً، وذلك جمهور الأفعال المكلَّف بها التي هي داخلةٌ تحت كسبه، والطلبُ المتعلِّق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشْتَبه أمره؛ كالحُبِّ والبغض وما في معناهما، فحقّ الناظر فيها أنْ ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حُكِم عليه بحكمه، والذي يظهر من أمر الحُبِّ والبغض والجُبْن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً؛ إما لأنها من

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٦٤٩، وأحمد: ١٢٥٣٩، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٤٦٣)، بلفظ: «الجبن والجرأة غرائز يضعها الله عز وجل حيث شاء»، وسعيد بن منصور: ٢٥٣٤، وابن أبي شيبة: (٤/ ٢٢٦)، والدارقطني: (٣/ ٣٠٤)، والبيهقي في «الكبرى»: (٩/ ١٧٠) بلفظ المصنف موقوفاً على عمر ﷺ. وأخرجه أبو يعلى: ٦٤٥١، مرفوعاً من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ١٢١) عن ابن مسعود مرفوعاً، والبيهقي في «الشعب»: ٨٩٨٣، ٨٩٨٤، موقوفاً ومرفوعاً، وقال: المحفوظ موقوف.

قال السخاوي في «المقاصد» ص٢٨٠: باطل، وقال الألباني في «ضعيف الجامع»: ٢٦٢٥: موضوع. وانظر: «كشف الخفاء»: (٢/ ٤٦)، و«الفوائد المجموعة» ص٨٢.

(٤) ★ أخرجه ابن أبي شيبة: (٥/ ٢٣٦)، وأحمد: ٢٢١٧٠، من حديث أبي أمامة، وإسناده ضعف.

وفي الباب عن عبد الله بن مسعود موقوفاً عند ابن أبي شيبة: (٥/ ٢٣٦)، والطبراني في «الكبير»: ٨٩٠٩، بنحوه وإسناده صحيح على شرط مسلم.

وعن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً عند أبي يعلى: ٧١١، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٩٧)، وفي «الشعب»: ٤٨٠٩، وموقوفاً عند ابن أبي شيبة: (٥/ ٢٣٦)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٩٧)، والدارقطني في «العلل»: (٤/ ٣٣١) وصحح الدارقطني والبيهقي وقفه.

(٥) ★ في (د): ما لم يكن داخلاً.

أصل الخِلقة[١]، فلا يطلب إلَّا بتوابعها؛ فإنَّ ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها ـ بلا بدّ ـ أفعالٌ اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال، لا على ما نشأت عنه، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب، وإما لأن لها[٢] باعثاً من غيره فتثور فيه، فيقتضي لذلك أفعالاً أخر، فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه؛ فالطلب يرد عليه؛ كقوله: «**تهادَوْا تحابُّوا**»[٣]، فيكون كقوله: «**أحِبُّوا اللهَ لِمَا أَسْدَى إليكم مِن نِعَمِه**»[٤] مراداً به التوجه إلى النظر في نِعَم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه، وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يَحلّ، وعينُ الشهوة لم ينه عنه، وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه؛ فالطلب يرد على اللواحق[٥]؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع.

فصل: (إثبات أو نفي الأوصاف القلبية)

ومن هذا الملمَح يُتلمَّح[٦] فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها: من الكبر، والحسد، وحُبّ الدنيا، والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان، وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات[٧] وغيره.

وعليه يدلُّ كثير من الأحاديث، وكذلك فقه الأوصاف الحميدة؛ كالعلم، والتفكّر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[٨]؛ فإنَّ

---

(١) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم.

(٢) أي: كالحب والبغض.

(٣) ★ أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٥٩٤، وأبو يعلى: ٦١٤٨، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ١٦٩)، وفي «الشعب»: ٨٩٧٦، من حديث أبي هريرة ﷺ، وحسنه الحافظ في «التلخيص»: (٣/ ٧٠) وفي «بلوغ المرام» ص١١٦، وجوّد إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٢/ ٤١).

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٣٧٨٩، والحاكم في «المستدرك»: (٣/ ١٦٢)، والطبراني في «الكبير»: ٢٦٣٩، والبيهقي في «الشعب»: ٤٠٨، من حديث ابن عباس ﷺ. بلفظ: «**أحبُّوا الله لما يَغْذوكم من نعمه، وأحبُّوني بحبِّ الله، وأحبُّوا أهل بيتي لحُبّي**» وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب إنما نعرفه من هذا الوجه، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(٥) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام لمن قال له أوصني: «**لا تغضب**» مكرراً ذلك، يرد النهي فيه على لاحق الغضب. ولذا ورد «**اتقوا الغضب فإنه جمرة على قلب ابن آدم**... إلى أن قال: **فمن أحس بشيء من ذلك فليضطجع وليتلبد بالأرض**».

(٦) ★ لفظة: «يتلمح» سقطت من المطبوع.

(٧) ★ وهو المجلد الثالث من كتابه «إحياء علوم الدين».

(٨) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها.

الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها، أفلا ترى أنَّ العلم وإنْ كان مطلوباً؛ فليس تحصيله بمقدور أصلاً؟ فإن الطالب إذا توجَّه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو حاصل، ولا يمكنه الانصراف عنه، وإن كان غير ضروري؛ لم يمكن تحصيله إلَّا بتقديم النظر، وهو المكتسب دون نفس العلم؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة؛ لأن النتيجة لازمة للمقدِّمتين، فتوجيه النظر فيه هو المكتسَب، فيكون المطلوبَ وحده، وأما العلم على أثر النظر؛ فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسبّبات مع أسبابها ـ كما هو رأي المحقّقين ـ أم لم نقل ذلك، فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه، وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال.

وهكذا سائر ما يكون وصفاً باطناً إذا اعتبرتَه وجدته على هذا السبيل، وإذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها، وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك؛ فمصروف إلى غير ذلك مما يتقدّمها، أو يتأخر عنها، أو يقارنها، والله أعلم.

المسألة الرابعة: (الأوصاف الجبلّية وما يتعلق بها من أفعال)

الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين:

أحدهما: ما كان نتيجة عمل؛ كالعلم والحب في نحو قوله: «أَحِبُّوا اللهَ لِمَا أَسْدَى إِلَيكُم مِن نِعَمِهِ»[١].

والثاني: ما كان فطريّاً[٢] ولم يكن نتيجة عمل؛ كالشجاعة والجبن والحلم والأناة المشهود بهما في أَشجِّ عبد القيس، وما كان نحوها.

فالأول: ظاهر أنَّ الجزاء يتعلَّق بها في الجملة، من حيث كانت مسبَّبات عن أسباب مكتسبة، وقد مرَّ في كتاب الأحكام أنَّ الجزاء يتعلَّق بها وإنْ لم تدخل تحت قدرته ولا قصدها، وكذلك أيضاً يتعلَّق بها الحُبّ والبغض، على ذلك الترتيب.

والثاني: وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين:

إحداهما: من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له.

والثانية: من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع.

---

(١)★ تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) انظره مع ما ورد في الحديث: «إنكم مجبنون ومبخلون» يخاطب الحسن وأسامة بن زيد.

فأما النظر الأول: فإنَّ ظاهر النقل أنَّ الحبّ والبغض يتعلّق بها، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشَجِّ عبد القيس: «**إنَّ فيك لَخصلَتَين يُحِبُّهما الله: الحِلم والأناة**»[١]، وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع[٢] عليهما، وفي بعض الحديث: «**الشَّجاعةُ والجُبنُ غرائز**»[٣]، وجاء: «**إنَّ الله يُحِبُّ الشَّجاعةَ ولو على قَتْلِ حَيَّة**»[٤]، وفي الحديث: «**الأرواحُ جُنُودٌ مجنَّدةٌ فما تعارَفَ مِنها ائتَلفَ وما تناكَرَ منها اختَلفَ**»[٥] وهذا معنى التحابّ والتباغض، وهو غير مكتسب.

وجاء في الحديث: «**وَجَبَتْ مَحَبَّتي للمُتَحَابِّينَ فِيَّ**»[٦]، وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: «**المُؤمِنُ القَوِيُّ خيرٌ وأَحَبُّ إلى الله مِن المُؤمِنِ الضَّعيف، وفي كلٍّ خَيرٌ**»[٧] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[٨] وصلابة الأمر، والضعف خلاف ذلك، وجاء: «**إنَّ الله يُحِبُّ مَعالِيَ الأخلاقِ ويَكرَهُ سَفْسَافَهَا**»[٩]، وجاء: «**يُطبَعُ المُؤمنُ على كلِّ خُلُقٍ إلَّا الخِيانةَ والكَذِب**»[١٠]، وقال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧] وجاء في مَعرض الذمّ والكراهية، ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة.

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١١٨، وأحمد: ١١١٧٥، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها كما ترى ذلك في صنيعه كله.

(٣) ★ تقدم تخريجه قريباً.

(٤) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ١٩٩)، والقضاعي في «مسند الشهاب»: ١٠٨٠، ١٠٨١، من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ضمن حديث في آخره: «ويحب الشجاعة...» وفيه عمر بن حفص، متروك. وأخرجه ابن عدي في «الكامل»: (٤/ ١٥٠٢) مطولاً، وذكره السيوطي في «اللآلئ المصنوعة»: (٢/ ٧٧) نقلا عن ابن عدي ثم قال: لا يصح. وذكر الفتني في «تذكرة الموضوعات» ص٦٤ أن الصغاني حكم عليه بالوضع.

(٥) ★ أخرجه البخاري في «صحيحه»: ٣٣٣٦، معلقاً، ووصله في «الأدب المفرد»: ٩٠٠، وأبو يعلى: ٤٣٨١، والبيهقي في «شعب الإيمان»: ٩٠٣٩ من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٦) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٩٥٣)، وأحمد: ٢٢٠٠٢، وابن حبان: ٥٧٥، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٧) ★ أخرجه مسلم: ٦٧٧٤، وأحمد: ٧٨٩١، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري؛ لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطري؛ إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معاً، وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً.

(٩) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٥٩٢٨، وفي «الأوسط»: ٢٩٤٠، والحاكم: (١/ ١١١)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٩١)، وفي «الشعب»: ٨٠١١، من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه، وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ١٨٠١.

(١٠) ★ تقدم تخريجه قبل ثلاث صفحات.

ولا يقال: إنَّ الحبَّ والبغض يتعلَّقان بما ينشأ عنهما من الأفعال؛ لأن ذلك:

أولاً: خروج عن الظاهر بغير دليل.

وثانياً: أنهما يصح تعلُّقهما بالذوات، وهي أبعد عن الأفعال من الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ الآية [المائدة: ٥٤]، «أحِبُّوا الله لِمَا غَذَاكُم بِهِ من نِعَمِهِ»[١]، و«من الإيمان الحُبُّ في الله[٢] والبُغضُ في الله»[٣].

ولا يسوغ في هذه المواضع أنْ يقال إنَّ المراد حُبُّ الأفعال فقط؛ فكذلك لا يقال في الصفات ـ إذا توجَّه الحُبُّ إليها في الظاهر ـ أنَّ المراد الأفعال.

فصل: (تعلُّق الحُبِّ والبغضِ بالأفعال)

وإذا ثبت هذا؛ فيصحُّ أيضاً أنْ يتعلَّق الحُبُّ والبغضُ بالأفعال؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، «أبغَضُ الحَلالِ إلى اللهِ الطَّلاق»[٤]، «ليس أحدٌ أحبَّ إليه المَدْحُ مِنَ الله، مِن أجْلِ ذلك مَدَحَ نَفسَه»[٥] وهذا كثير.

وإذا قلت: أحبُّ الشجاعَ وأكره الجبان، فهذ حبٌّ وكراهةٌ يتعلَّقان بذاتٍ موصوفة لأجل ذلك الوصف؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤، ١٤٨]، ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وفي القرآن أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨]، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧، ١٤٠].

وفي الحديث: «إن الله يُبغِضُ الحبرَ السَّمين»[٦]؛ فإذاً الحُبُّ والبغضُ مُطلَق في الذوات

---

(١) ★ تقدم تخريجه قريباً.

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوي، فالحب فيه تعلق بالذوات.

(٣) ★ لم أجده بهذه اللفظ، ولكن في معناه أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: «من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان» أخرجه أبو داود: ٤٦٨١، من حديث أبي أمامة، والترمذي: ٢٥٢١، وأحمد: ١٥٦٣٨ بنحوه، من حديث معاذ بن أنس الجهني رضي الله عنه، وإسناده حسن.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٢١٧٨، وابن ماجه: ٢٠١٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٦٣٧، ومسلم: ٦٩٩١، وأحمد: ٤١٥٣، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرج البيهقي في «الشعب»: ٥٦٦٨، عن كعب؛ قال: «إن الله يبغض أهل البيت اللحميين والحبر السمين»، ثم أخرج عن سفيان الثوري قوله في تفسير «أهل البيت اللحميين»: «هم الذين يكثرون أكل اللحم»، ثم قال: =

والصفات والأفعال؛ فتعلُّقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث أنها ذات أو صفة أو فعل.

وأما النظر الثاني:[١] وهو أنْ يقال: هل يصح أنْ يتعلَّق بتلك الأوصاف ـ وهي غير المقدورة للإنسان [إذا اتصف بها] ـ الثواب والعقاب، أم لا يصح؟

هذا يتصور في ثلاثة أوجه:

أحدها: أنْ لا يتعلَّق بها ثواب ولا عقاب.

والثاني: أنْ يتعلَّقا معاً بها.

والثالث: أنْ يتعلَّق بها أحدهما دون الآخر.

أما هذا الأخير فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين؛ لأنه مركب منهما.

فأما الأول فيستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أنَّ الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلَّف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً؛ لأنه تكليف بما لا يُطاق، وما لا يكلَّف به لا يُثاب عليه ولا يعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً، فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها ولا عقاب.

والثاني: أنَّ الثواب والعقاب على تلك الأوصاف؛ إما أنْ يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات[٢]، أو من جهة متعلَّقاتها، فإن كان الأول؛ لزم في كلِّ صفة منها أن تكون مثاباً عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً، ومعاقباً عليها أيضاً كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وعند ذلك يجتمع الضدَّان على الصفة الواحدة، من جهة واحدة وذلك محال، وإن كان من حيث متعلَّقاتها؛ فالثواب والعقاب على المتعلّقات ـ وهي الأفعال والتروك ـ لا عليها، فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب، وهو المطلوب.

= «وهذا تأويل حسن غير أنَّ ظاهره الإكثار من أكل اللحم، وفي جمعه بينه وبين (الحبر السمين) كالدلالة على ذلك».

وأخرج أبو نعيم في «الحلية»: (٢/ ٣٦٢) في ترجمة مالك بن دينار بسنده إليه؛ قال: «قرأتُ في الحكمة: إن الله يبغض كل حبر سمين».

(١) ★ قوله: «وأما النظر الثاني» مقابل لقوله قبل في المسألة الرابعة، «فأما النظر الأول؛ فإن ظاهر النقل...» إلخ. ص٤٢٤.

(٢) هناك ثالث، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة؛ فلا اجتماع للضدين كما سبق له في مثل «والله يحب المحسنين»، وحينئذ؛ فلا يتم هذا الدليل، وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى.

وأما الثاني فيستدلُّ عليه أيضاً بأمرين:

أحدهما: أنَّ الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلُّق الحُبِّ والبغضِ بها، والحُبُّ والبغضُ من الله تعالى، إما أنْ يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام؛ فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك، وإما أنْ يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام؛ فيرجعان إلى صفات الذات؛ لأن نفس الحبّ والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى، وهذا رأي طائفة أخرى، وعلى كلا الوجهين؛ فالحُبّ والبغض راجعان إلى نفس الإنعام أو الانتقام، وهما عين الثواب والعقاب[(١)]، فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلَّق بها الثواب والعقاب[(٢)].

والثاني: أنا لو فرضنا أنَّ الحُبَّ والبغضَ لا يرجعان إلى الثواب والعقاب، فتعلُّقهما بالصفات إما أنْ يستلزم الثواب والعقاب أو لا، فإن استلزم فهو المطلوب، وإن لم يستلزم؛ فتعلُّق الحُبِّ والبغض إما للذات، وهو محال[(٣)]، وإما لأمر راجع إلى الله تعالى، وهو محال؛ لأن الله غني عن العالمين، تعالى أنْ يفتقر لغيره، أو يتكمَّل بشيء بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكلِّ اعتبار، وإما للعبد، وهو الجزاء؛ إذ لا زائد يرجع للعبد إلَّا ذلك.

وأمر ثالث: [(٤)] وهو أنه لو سُلِّم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلّقاتها وهي الأفعال،

---

(١) قد يقال: إن الثواب والعقاب أخص من الإنعام والانتقام؛ لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة، أما الإنعام وما معه؛ فكما يكون في الآخرة يكون في الدنيا؛ فقد يحمل في هذه الموارد على الإحسان في الدنيا والنوازل فيها، فلا يتم الدليل إلا إذا كانا عين الثواب والانتقام، وقد عرفت ما فيه.

(٢)★ قال ابن أبي العز الحنفي في «شرح الطحاوية»: مذهب السلف وسائر الأئمة إثبات صفة الغضب والرضى والعداوة والولاية والحب والبغض، ونحو ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى، كما يقولون مثل ذلك في السمع والبصر والكلام وسائر الصفات.
ثم قال: ولا يقال: إن الرضى إرادة الإحسان، والغضب إرادة الانتقام، فإن هذا نفي للصفة. انظر: «شرح الطحاوية»: (٢/ ٦٨٤)، و«الصواعق المرسلة» لابن القيم: (١/ ٢٢٣).

(٣) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله؛ إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضي للاستحالة، إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه: «إما للعبد»؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة، فلا تأتي الاستحالة المشار إليها سابقاً؛ إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونبهنا عليه.

(٤) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلًا، ولم يبنه على مبنى الدليلين قبله؛ لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات، أما في هذا؛ فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الأفعال، ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر بثلاثة أمور.

فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات، أو لا، فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار للصفات قِسط من الجزاء، وهو المطلوب، وإن كان متساوياً؛ لزم أن يكون فعل أَشَجِّ عبد القيس حين صاحَبَه الحِلم والأناة، مساوياً لفعل من لم يتّصف بهما وإن[1] استويا في الفعل، وذلك غير صحيح؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لما ليس بمحبوب، واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك.

وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب[2]، وبالعكس، وهو محال؛ فثبت أن للوصف حظّاً من الثواب أو العقاب، وإذا ثبت [أنَّ له] حظّاً[3] ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء؛ فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازىً عليها، وذلك ما أردنا.

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل:

وأما الأول: فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلَّف، وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب؛ فالأول مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطراراً[4]، علم بها أو لم يعلم، والثاني كشارب الخمر، ومن أتى عرّافاً؛ فإنه جاء **«أن الصلاةَ لا تُقبَلُ منه أربعينَ يوماً»**[5] ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته، إذا استكملت أركانها وشروطها، ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كلِّ مسلم، عَدلاً كان أو فاسقاً، وإذا لم يتلازما لم يصح هذا الدليل.

وأما الثاني: فقد اعترضه الدليل الثالث الدالّ على الجزاء، فقوله: إن الجزاء واقع على الفعل أو الترك إن أراد به مجرّداً، كما يقع دون الوصف، فقد ثبت بطلانه، وإن أراد به مع

---

(١) الواو للحال، وإن زائدة.

(٢) من أين هذا اللزوم؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس.

(٣) ★ في الأصل: وإذا ثبت حظ.

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز؛ وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى؛ فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها، وكذا الأحاديث مثل: **«إذا أحب الله قوماً ابتلاهم؛ فمن رضي فله الرضى، ومن سخط فله السخط»**، وعليه؛ فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا، ولا شك ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه؛ فلا يتم له ما أراده هنا، وبه يعلم أيضاً ما في قوله: «علم بها أو لم يعلم»؛ فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب، وسيأتي تتميم لهذا الكلام قريباً.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٥٨٢١، وأحمد: ١٦٦٣٨، عن صفية عن بعض أزواج النبي ﷺ.

اقتران الوصف؛ فقد صار للوصف أثر في الثواب أو العقاب، وذلك دليل دالّ على صحة الجزاء عليه لا على نفيه[١].

ولصاحب المذهب الأول أنْ يعترضَ على الثاني في أدلته:

[أما الأول]: فإنه إذا صار معنى الحُبّ والبغض إلى الثواب والعقاب؛ امتنع[٢] أن يتعلَّقا بما هو غير مقدور، وهو الصفات والذوات المخلوق عليها.

وأما الثاني: فإن القسمة غير منحصرة، إذ من الجائز أنْ يتعلَّقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب، وذلك كونه اتّصف بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات.

وأما الثالث: فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها[٣] في الكمال أو النقصان، فنحن نستدلُّ بكمال الصنعة على كمال الصانع وبالضد، فكذلك هاهنا؛ وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال، ويكون التفاوت راجعاً إلى تفاوتها لا إلى الصفات، وهو المطلوب.

فالحاصل أنَّ النظر يتجاذبه الطرفان، ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا، ولا حاجة إليه في هذا الموضع، وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة: (أوجه المشقة)

تقدَّم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلَّف، وبقي النظر فيما يدخل تحت مقدوره، لكنه شاق عليه، فهذا موضعه، **فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق، ولذلك ثبت[٤] في الشرائع الأُوَل التكليف بالمشاق، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يُطاق.**

وأيضاً؛ فإن التكليف بما لا يطاق قد منعه جماعة عقلاء، بل أكثر العلماء من الأشعرية

---

(١) ★ في الأصل: على نفسه.

(٢) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب، وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً.
قلت: تقدم التنبيه على مسألة تأويل صفتي الحب والبعض، ومنهج السلف في ذلك قبل صفحتين.

(٣) أي: فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً؛ فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال، حتى يصح الدليل الثالث.

(٤) لو قال بدليل أنه ثبت. . . إلخ؛ لكان أظهر؛ أي: وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق إثباتاً ولا نفياً؛ فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين؛ إلا أن يقال: إنه لما كان راجعاً إلى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل، بل بصورة استئناس فقط، حتى كأنه مفرَّع على الدعوى، وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة.

وغيرهم، وأما المعتزلة فذلك أصلهم، بخلاف التكليف بما يشقُّ، فإذا كان كذلك؛ فلا بدَّ من النظر في ذلك بالنسبة إلى هذه الشريعة الفاضلة.

ولا بدَّ قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى «المشقة»، وهي في أصل اللغة من قولك: شَقَّ عليَّ الشيءُ يشُقُّ شقاً ومَشقَّة إذا أتعبك، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّمْ تَكُونُوا۟ بَـٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧]، والشِّق هو الاسم من المشقَّة، وهذا المعنى إذا أُخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحدها: أنْ يكون عامّاً في المقدور عليه وغيره، فتكليف ما لا يطاق يسمَّى مشقَّة، من حيث كان تَطلُّبُ الإنسان نفسَه بحَمله مُوقعاً في عناء وتعب لا يجدي؛ كالمُقْعَد إذا تكلَّف القيام، والإنسان إذا تكلَّف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك، فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمَّل في نفس المشقة؛ سمِّي العمل شاقّاً، والتعب في تطلب[1] حمله مشقة.

والثاني: أنْ يكون خاصّاً بالمقدور عليه؛ إلَّا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوِّش على النفس[2] في تصرُّفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

إلَّا أنَّ هذا الوجه على ضربين:

أحدها: أنْ تكون المشقّة مختصة بأعيان الأفعال المكلَّف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها، وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرُّخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء؛ كالصوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك.

والثاني: أنْ لا تكون مختصة، ولكن إذا نُظر إلى كُلِّيات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة، ولَحقت المشقةُ العاملَ بها، ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمَّل الإنسانُ منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلَّا أنه في الدوام يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول، وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللاً، حسبما نبَّه عليه نهيُه عليه [الصلاة و] السلام عن الوِصال[3]، وعن التنطُّع[4] والتكلُّف، وقال: «خُذُوا مِن الأعمالِ مَا تُطِيقُون فإنَّ الله لَن يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»[5]، وقوله: «القَصدَ

---

(١) ★ في (د): تكلف.

(٢) ★ في (د): النفوس.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤، من حديث عائشة ﵂.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٦٧٨٤، وأحمد: ٣٦٥٥، من حديث عبد الله بن مسعود ﵁.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٤٩٦٧، عن عائشة ﵂.

القَصدَ تبلُغُوا»[١]، والأخبار هنا كثيرة، وللتنبيه عليها موضع آخر؛ فهذه مشقّة ناشئة من أمر كُلّي، وفي الضرب الأول ناشئةٌ من أمر جُزئي.

والوجه الثالث: أن يكون خاصّاً بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفسُ التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس؛ ولذلك أطلق عليه لفظ «التكليف»، وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة؛ لأن العرب تقول: «كلّفتُه تكليفاً» إذا حمّلته أمراً يَشقُّ عليه وأمرته به، و«تكلّفت الشيء»: إذا تحمّلتَه على مشقة، وحملت الشيء تكلفةً[٢] إذا لم تطقه إلّا تكلُّفاً، فمثل هذا يسمّى مشقة بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليد[٣]، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

والرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم[٤] عما قبله؛ فإنَّ التكليف إخراج للمكلّف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها، انتظمت في أربعة[٥]:

فأما الأول: فقد تخلّص في الأصول، وتقدم ما يتعلّق به؛ وأما الثاني وهي:

المسألة السادسة: (المشقة الخارجة عن المعتاد)

فإنَّ الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق الإعناتَ فيه، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ الآية [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) ★ عن أبي هريرة ﷺ؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لن ينجي أحداً منكم عمله**». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا؛ إلا أن يتغمدني الله برحمته؛ سدّدوا وقاربوا، واغدُوا وروحوا، وشيءٌ من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا**». أخرجه البخاري: ٦٤٦٣، ومسلم: ٧١١١، وأحمد: ١٠٦٧٧.

(٢) ★ في المطبوع: تكلفته.

(٣) ★ المقاليد: الخزائن والمفاتيح. «لسان العرب»: (قلد).

(٤) المراد قد ينشأ عنه، لا أنه لا ينفك عنه، وإلا؛ لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الإنسان فيه تعب ومشقة، كما قال هنا، وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع، وهو يخالف قوله في الثالث: «ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد».

(٥) أي: لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني، حيث جعله ضربين.

و[1] في الحديث: «قال الله تعالى: قد فَعَلتُ»[2]، وجاء: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦][3]. وفي الحديث: «بُعِثْتُ بالحَنيفيَّة السَّمْحَة»[4]، «وما خُيِّر بين شيئين إلَّا اختارَ أيسَرَهما ما لم يَكُن إثماً»[5].

وإنما قال: «ما لم يكن إثماً»؛ لأن ترك الإثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك[6]، إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى، ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريداً للحَرَج والعُسر، وذلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرُّخَص، وهو أمر مقطوع به، ومما عُلم من دين الأمَّة ضرورة؛ كرُخَص القَصر، والفِطر، والجمع، وتناول المحرَّمات في الاضطرار؛ فإن هذا نمط يدلُّ قطعاً على مطلق رفع الحَرَج والمشقَّة، وكذلك ما جاء من النهي عن التعمُّق والتكلُّف والتسبُّب في الانقطاع عن دوام الأعمال، ولو كان الشارع قاصداً للمشقَّة في التكليف لما كان ثَمَّ ترخيص[7] ولا تخفيف.

والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدلُّ على عدم قصد الشارع إليه، و[8] لو كان واقعاً لحصل في الشَّريعة التناقض والاختلاف، وذلك مَنفيٌّ عنها؛ فإنه إذا كان وَضعُ الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرِّفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزَّهة عن ذلك.

---

(١) هو تمام الدليل؛ لأن الآية دعاء بذلك، والحديث فيه الإجابة.

(٢) ★ جزء من حديث طويل أخرجه مسلم: ٣٣٠، وأحمد: ٢٠٧٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) الدليل في صدر الآية، وكذا فيما بعد الاستدراك، فلذا قال: «الآية».

(٤) ★ أخرجه أحمد: ٢٢٢٩١، والطبراني في «الكبير»: ٧٨٦٨، من حديث أبي أمامة رضي الله عنه بإسناد ضعيف، وعن ابن عباس قال: قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحبُّ إلى الله؟ قال: «الحنيفية السمحة». أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٢٨٧، وأحمد: ٢١٠٧، وهو صحيح لغيره.
وأخرجه أحمد: ٢٤٨٥٥، عن عائشة، وفي آخره: «إني أرسلت بحنيفة سمحة»، وإسناده حسن.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٣٥٦٠، ومسلم: ٦٠٤٥، وأحمد: ٢٤٨٤٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٦) هذا لا يخص ترك الإثم، بل يجري في كل ترك، لما فيه من الحيثية المذكورة، وبالجملة: فقوله: «وإنما قال... إلخ» غير ظاهر.

(٧) أي: في الضرب الأول، وقوله: «ولا تخفيف»؛ أي: في الضرب الثاني.

(٨) في الحقيقة هو دليل رابع، فلو قال: والرابع أو وأيضاً مثلاً؛ لكان أظهر.

وأما الثالث وهي:

المسألة السابعة: (مقاصد التكليف)

فإنه لا يُنازَع في أنَّ الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كُلفة ومشقَّة ما، ولكن لا تسمّى في العادة المستمرة مشقَّة، كما لا يسمّى في العادة مشقَّةً طلبُ المعاش بالتحرُّف[1] وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكُلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يَعُدُّون المنقطع عنه كسلان، ويَذمُّونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكاليف.

وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقَّة التي لا تُعدُّ مشقَّة عادة، والتي تُعدُّ مشقَّة، وهو أنه إن كان العمل يؤدِّي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله، أو حالٍ من أحواله؛ فالمشقَّة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب؛ فلا يُعدُّ في العادة مشقَّة، وإن سمِّيت كُلْفةً، فأحوال الإنسان كلها كُلْفة في هذه الدار، في أكلِه وشُربِه وسائر تصرُّفاته؛ ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرُّفات، فكذلك التكاليف، فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمَّن من المشقَّة.

وإذا تقرَّر هذا؛ فما تضمَّن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقَّة المعتادة أيضاً ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقَّة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلَّف، والدليل على ذلك ما تقدم[2] في المسألة قبل هذا.

فإن قيل: ما تقدم لا يدلُّ على عدم القصد إلى المشقَّة في التكليف؛ لأوجه:

أحدها: أنَّ نفس تسميته تكليفاً يُشعر بذلك؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كُلفة، وهي

---

(١) ★ أي: باتخاذ الحرفة والصنعة.

(٢) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف، أما هنا؛ فالمشقة هي المعتادة، وإذا كان الموضوع مختلفاً؛ فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة، فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلاً، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله: «ولو كان... إلخ»؛ فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقاً، كانت من القسم الثاني أو الثالث؛ لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير، ولكن سيأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة، كذلك لا يقصد رفعها، وهو لا يوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه؛ فلا يبقى إلا بعض الآيات.

المشقَّة؛ فقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] معناه لا يطلبه بما يشقّ عليه مشقَّة لا يقدر عليها، وإنما يطلبه بما تتَسع له قدرته عادة؛ فقد ثبت التكليف بما هو مشقَّة. فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقّة، والطلبُ إنما تعلّق بالفعل من حيث هو مشقة، لتسمية الشرع له تكليفاً؛ فهي إذاً مقصودة له، وعلى هذا النحو يتنزّل[١] قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأشباهه.

والثاني: أنَّ الشارعَ عالمٌ بما كلَّف به وبما يلزم عنه، ومعلومٌ أنَّ مجرَّد التكليف يستلزم المشقة؛ فالشارع عالم بلزوم المشقَّة من غير انفكاك، فإذاً يلزم أنْ يكون الشارعُ طالباً[٢] للمشقَّة، بناءً على أنَّ القاصد إلى السبب عالماً بما يتسبَّب عنه قاصدٌ للمسبّب، وقد مرَّ تقريرُ هذه المسألة في كتاب الأحكام، فاقتضى أنَّ الشارعَ قاصدٌ للمشقَّة هنا.

والثالث: أنَّ المشقةَ في الجملة مثابٌ عليها إذا لحقت في أثناء التكليف، مع قَطْع النظر عن ثواب التكليف؛ كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠] إلى آخر الآية، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وما جاء في «**كثرة الخطا إلى المساجد**»[٣]، و«**أن أعظمَهم أجراً أبعدهم داراً**»[٤]، وما جاء في «**إسْباغ الوُضوء على المَكَارِه**»[٥]، وقد نبَّه على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٢١٦]، وذلك لما في القتال من أعظم المشقَّات، حتى قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، وأشباه ذلك.

---

(١) أي: فهذا أحد الأدلة المتقدمة ـ التي قلت: إنها تجري هنا ـ لا يدل؛ لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا؛ إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ تدل على دعواه هنا في قوله: «وإذا تقرر هذا... إلخ»، وبضميمة أنه يكون متناقضاً لو قصد المشقة مطلقاً ولو معتادة على ما تقدم.

(٢) ★ في الأصل: يلزم أنَّ الشارع طالبٌ.

(٣) ★ أخرج مسلم: ٥٨٧، وأحمد: ٧٢٠٩، عن أبي هريرة مرفوعاً: «**ألا أدلُّكم على ما يمحو الله به الخطايا، ويرفعُ به الدَّرجات؟**». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «**إسباغُ الوضوء على المكارِه، وكثرةُ الخطا إلى المساجد، وانتظارُ الصلاة بعد الصلاة؛ فذلكُمُ الرِّباط**».

(٤) ★ أخرج البخاري: ٦٥١، واللفظ له، ومسلم: ١٥١٣، عن أبي موسى مرفوعاً: «**أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى**».

(٥) ★ جزء من الحديث ما قبل السابق.

فإذا كانت المشقَّاتُ ـ من حيث هي مشقاتٌ ـ مُثاباً عليها زيادة على مُعتاد التكليف؛ دلَّ على أنها مقصودةٌ له، وإلَّا فلو لم يقصدها؛ لم يقع عليها ثواب، كسائر الأمور التي لم يُكلَّف بها فأوقَعَها المكلَّف باختياره، حسبما هو مذكورٌ في المباح في كتاب الأحكام؛ فدلَّ هذا كلّه على قصد الشارع لطلب المشقَّة بالتكليف، وهو المطلوب.

فالجواب عن الأول: أنَّ التكليفَ إذا وجه على المكلَّف يمكن القصد فيه على وجهين:

أحدهما: أنْ يقصدَ إليه من جهة ما هو مشقَّة.

والثاني: أنْ يقصدَ إليه من جهة ما هو مصلحةٌ وخيرٌ للمكلَّف عاجلاً وآجلاً.

فأما الثاني: فلا شكَّ في أنه مقصودُ الشارع بالعمل، والشريعةُ كلُّها ناطقة بذلك، كما تقدم أول هذا الكتاب.

وأما الأول: فلا نُسلِّم أنه قصَدَ ذلك، والقَصْدان لا يلزم اجتماعهما؛ فإنَّ الطبيب يقصد بسَقْي الدواء المرِّ البَشِع، والإيلامِ بفَصْد العروق وقطعِ الأعضاء المتآكلة، نفعَ المريض لا إيلامه، وإن كان على علمٍ من حصول الإيلام، فكذلك يُتصوَّر في قصد الشارع إلى مصالح الخَلْق بالتكليف، في العاجلة والآجلة، والإجماع على أنَّ الشارعَ يقصدُ بالتكاليف المصالح على الجملة؛ والنزاع[1] في قصده للمشقة، وإنما سمّي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود، حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون ذلك مجازاً، بل على حقيقة الوضع اللغوي[2].

والجواب عن الثاني: أنَّ العلم بوقوع المسبب عن السبب ـ وإن ثبت أنه يقوم[3] مقام القصد إليه في حقِّ المكلَّف ـ فإنما هو جارٍ مجرى القصد من بعض الوجوه، أعني: في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبُّب متعدٍّ على الجملة، لا من جهة ما هو قصد للمفسدة الواقعة؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلَّا منفعة نفسه، وإذا كان غير قاصد؛ فهو المطلوب هنا في حقِّ الشارع؛ إذ هو قاصدٌ نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد، وقد تقدم لهذا تقريرٌ في كتاب الأحكام، وسيأتي بسطه في حقِّ المكلَّف بعد هذا إن شاء الله.

---

(١) ★ في (د): فالنزاع.

(٢) فاللفظ موضوع له وضعاً أولياً، بدون ملاحظة علاقة، ولا توقف على قرينة؛ فيكون حقيقة لا مجازاً.

(٣) أي: فقد يكون عالماً بالمسبب ولا يقصده، وإنما يقصد نفع نفسه فقط، بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه؛ فالشارع هنا أيضاً، وإن كان عالماً بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة؛ لكنه لا يقصدها.

وأيضاً؛ لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة، قصدُه إلى إيقاع المفسدة شرعاً؛ لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة[١] وإيقاعها معاً، وهو محال باطل عقلاً وسمعاً.

وأيضاً؛ فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المُرّ، وقطع الأعضاء المتآكلة، وقَلعِ الأضراس الوجعة، وبَطّ الخُراجات[٢]، وأن يحمي المريض ما يشتهيه، وإن كان يلزم منه إذاية المريض؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وآكد[٣] في المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم، وهذا شأن الشريعة أبداً، فإذا كان التكليف على وجه؛ فلا بدَّ منه وإن أدَّى إلى مشقَّة؛ لأن المقصود المصلحة؛ فالتكليف أبداً جارٍ على هذا المَهْيَع، فقد عُلم من الشارع أنَّ المشقة ينهى عنها، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها؛ إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها، ومن هنا لا يسمّى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة.

وتحصيله أنَّ التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقَّة فيه كما تقدم، فما يلزم عن التكاليف لا يسمّى مشقَّة؛ فضلاً عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها.

والجواب عن الثالث: أنَّ الثواب حاصلٌ من حيث كانت المشقَّة لا بدَّ من وقوعها لزوماً عن مجرَّد التكليف، وبها حصل العمل المكلَّف به، ومن هذه الجهة يصحُّ أن تكون كالمقصودة، لا أنها مقصودة مطلقاً؛ فرتَّب الشارعُ في مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلَّف به، ولا يدلُّ هذا على أنَّ النَّصَب مطلوبٌ أصلاً، ويؤيد هذا أنَّ الثواب يحصل بسبب المشقَّات وإن لم تتسبَّب عن العمل المطلوب، كما يُؤجر[٤] الإنسان ويُكفَّر عنه من سيئاته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات؛ كما دلَّ عليه قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**ما يُصيبُ المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ وَلا هَمٍّ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها إلَّا كفَّرَ اللهُ به من سيِّئاته**»[٥] و[٦] ما أشبه ذلك.

---

(١) ★ أي: بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك، وقوله: «وإيقاعها»؛ أي: بمقتضى هذا الاعتراض الثاني.

(٢) ★ في المطبوع: الجراحات.

(٣) ★ في المطبوع: أشد.

(٤) التكفير صريح الحديث، لكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون عمل له كالصبر؟

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٥٦٤٠، ومسلم: ٦٥٦٨، وأحمد: ٨٤٢٤، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٦) قال في «فتح الباري» [١٠/ ١٠٥] في شرح هذا الحديث: «وفي هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام؛ حيث قال: «ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور، وهو خطأ صريح؛ فإن الثواب والعقاب إنما =

وأيضاً؛ فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد إلى نفس الممنوع، وكذلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالمٌ به، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

فصل: (قصد المشقة في العمل)

ويترتَّب على هذا أصل آخر:

وهو أنَّ المشقة ليس للمكلَّف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عِظَم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لِعِظَم مشقَّته من حيث هو عمل.

أما هذا الثاني؛ فلأنه شأن التكليف في العمل كلِّه؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتِّب عليه الأجر، وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، [وما جاء] على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

وأما الأول؛ فإنَّ الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرُّفات، كما سيُذكر في موضعه إن شاء الله، فلا يصلح منه إلَّا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلَّف إيقاع المشقَّة؛ فقد خالف قصدَ الشارع، من حيث إنَّ الشارعَ لا يقصد بالتكليف نفس المشقَّة، وكلُّ قصدٍ يُخالف قصدَ الشارع باطلٌ؛ فالقصد إلى المشقَّة باطل؛ فهو إذاً من قَبيل ما ينهى عنه، وما ينهى عنه لا ثواب فيه، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه إلى درجة التحريم؛ فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض.

فإن قيل: هذا مخالفٌ لما في «الصحيح» من حديث جابر[1] قال: خَلَت البقاع حول المسجد، فأراد بنو سَلِمَة أن ينتقلوا إلى قُرب المسجد، فبلَغَ ذلك رسولَ الله ﷺ، فقال لهم:

= هو بالكسب، والمصائب ليست منها، بل الأجر على الصبر والرضا»، ووجه التعقب أن الأحاديث الصحيحة صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة، أما الصبر والرضا؛ فقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة، قال القرافي: المصائب كفارات جزماً، سواء اقترن بها الرضا أم لا، لكن إن اقترن بها الرضا عظم التكفير، وإلا قل. قال القرافي: والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها، وبالرضا يؤجر على ذلك» انتهى كلام ابن حجر.

أقول: ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين؛ فالتكفير غير الثواب والجزاء؛ فلا مانع أن يكون لا في مقابلة عمل من المكلف، أما الأجر والثواب؛ فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم، وهذا التحقيق لا ينافي كلام العز؛ لأنه لا ينفي التكفير، وإنما نفى الأجر، وهو وجيه.

(١) أخرجه مسلم: ١٥١٩، وأحمد: ١٤٥٦٦.

«إنه بلَغَني أنكم تُريدون أنْ تنتقِلُوا إلى قُرْبِ المسجِد». قالوا: نعم يا رسولَ الله قد أردْنا ذلك، فقال: «يا بني سَلِمة؛ ديارَكم! تُكتَبْ آثارُكم، دِيارَكم! تُكتَبْ آثارُكم»، وفي رواية: فقالوا ما كان يَسُرُّنا أنَّا كنَّا تحوَّلنا[(١)]، وفي رواية عن جابر؛ قال: كانت ديارُنا نائيةً عن المسجد، فأردنا أن نبيعَ بيوتنا [فنقْتَرِبَ] من المسجد، فنهانا رسول الله ﷺ فقال: «إنَّ لكم بكلِّ خُطوةٍ دَرَجَةً»[(٢)].

وفي «رقائق» ابن المبارك عن أبي موسى الأشعري أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها، فإذا رجلٌ يقول: «يا أهل السفينة قفوا»، سبع مرار، فقلنا: ألا ترى على أيِّ حال نحن؟ ثم قال في السابعة: «لَقضاءٌ قضاه الله على نفسه أنَّه من عطَّشَ للهِ نفسه في يوم حارٍّ من أيام الدنيا شديدِ الحرِّ كان حقّاً على الله أن يُرويه يوم القيامة». فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعاني الشديد الحرّ فيصومه[(٣)].

وفي الشريعة من هذا ما يدلُّ على أنَّ قصد المكلَّف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيحٌ مُثاب عليه؛ فإن أولئك الذين أحبّوا الانتقال أمرَهم عليه [الصلاة و] السلام بالثُّبوت، لأجل عِظَم الأجر بكثرة الخُطا، فكانوا كرَجُل له طريقان إلى العمل: أحدهما سهل، والآخر صعب؛ فأمر بالصعب، ووُعِد على ذلك بالأجر، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً إلى كثرة الأجر.

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء؛ فإنهم ركبوا في التعبُّد إلى ربهم أعلى ما بلغته طاقتهم، حتى كان من أصلِهم الأخذُ بعزائم العلم، وتركُ الرُّخَص جملة؛ فهذا كلُّه دليل على خلاف ما تقدم.

وفي «الصحيح» أيضاً عن أُبيِّ بنِ كعب قال: كان رجلٌ من الأنصار بيتُه أقصى بيتٍ في المدينة؛ فكان لا تُخطئُه الصلاةُ مع رسول الله ﷺ، قال: فتوَجَّعنا له، فقلنا له: يا فلان! لو أنك اشتريتَ حماراً يَقِيك من الرَّمضاء، ويَقيك من هَوامِّ الأرض! فقال: أمَ والله ما أُحبُّ أنَّ بيتي مُطَنَّبٌ ببيت رسول الله ﷺ. قال: فحَمَلتُ به حِملاً حتى أتيت نبيَّ الله ﷺ فأخبرتُه، قال: فدعاه

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٥٢٠.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ١٥١٨، وفي الأصل و(د): فنتقرب، والمثبت من «صحيح مسلم».

(٣) ★ ابن المبارك في «الزهد»: ١٣٠٩، وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٧٨٩٧، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٢/ ٢٧٣)، والبيهقي في «الشعب»: ٣٩٢٢، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ٢٦٠)، وأورده المنذري في «الترغيب والترهيب»: (٢/ ٥١)، وقال: إسناده حسن.

فقال له مثلَ ذلك، وذَكَر أنه يرجو له في أَثَرِه الأجر. فقال له النبي ﷺ: «**إنَّ لكَ ما احتَسَبْتَ**»[(١)].

فالجواب أن نقول:

أولاً: إنَّ هذه أخبار آحاد في قضية واحدة[(٢)]، لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تُعارض القطعيات؛ فإنَّ ما نحن فيه من قَبيل القطعيات.

وثانياً: إنَّ هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقَّة؛ فالحديث الأول قد جاء في «البخاري» ما يفسِّره، فإنه زاد فيه: «وكرِهَ أن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ ذلك؛ لئلا تخلو ناحِيتُهم مِن حِراسَتِها».

وقد رُوي عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق، ثم نزل إلى المدينة، وقيل له عند نزوله العقيق[(٣)]: لِمَ تنزل العقيق؟ فإنه يشُقُّ بُعده إلى المسجد؟ فقال: بلغني أن النبي ﷺ كان يُحبه ويأتيه[(٤)]، وأنَّ بعض الأنصار أرادوا النَّقلة منه إلى قرب المسجد، فقال له النبي ﷺ: «**أما تَحتسِبون خُطاكم؟**»[(٥)]؛ فقد فهم مالك أن قوله: «ألا تحتسِبون خُطاكم» ليس من جهة إدخال المشقَّة، ولكن من جهة فضيلة المحل[(٦)] المنتقل عنه.

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٥١٦، وأحمد: ٢١٢١٢.

ومطنّب: أي ما أحب أن بيتي مشدود بالأطناب وهي الحبال إلى بيت النبي ﷺ، مع أن جواره مطلوب لكل مؤمن، لما فيه من فوت أجر كثرة الخطا إلى المسجد.

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة، وهذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد، أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال؛ فسيأتي الجواب عنه.

(٣) إن كان العقيق هو مساكن بني سلمة؛ فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله: «وكره أن تعرى المدينة»؛ فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة؛ فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره، وإن كانت مساكنهم في غير العقيق، وأن مالكاً إنما يتكلم عن أنصار غيرهم، وحادثة غير حادثتهم؛ فالأمر ظاهر، وسنزيدك بياناً.

(٤) ★ أخرج الطبراني في «الكبير»: ٦٢٢٢، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٤/ ١٩٥) عن سلمة بن الأكوع في حديث آخره أنه ﷺ قال: «إني أحب العقيق». قال الهيثمي في «المجمع»: (٢/ ٦٨٨) إسناده حسن، وكذا قال المنذري في «الترغيب والترهيب»: (٢/ ١٥١).

(٥) ★ أخرج البخاري: ٦٥٦، وأحمد: ١٢٠٣٣ عن أنس: «أن بني سَلِمة أرادوا أن يتحوَّلوا عن منازلهم فينزلوا قريباً من النبي ﷺ، قال: فكرِهَ رسولُ الله ﷺ أن يُعْروا المدينة؛ فقال: «**ألا تَحتَسِبون آثارَكم؟**». قال مجاهد: خطاهم: آثارهم، أن يُمشى في الأرض بأرجلهم».

(٦) ★ كما ورد في البخاري: ١٥٣٤، وأبي داود: ١٨٠٠ عن عمر؛ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ وهو بوادي العقيق =

وأما حديث ابن المبارك؛ فإنما حجَّته[١] من عمل الصحابي إذا صحَّ سنده عنه[٢]، ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عِظَمَ الأجر ثابتٌ لمن عظمت مشقة العبادة عليه؛ كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنَّصَب في الجهاد، فإذاً اختيار أبي موسى ﷺ للصوم في اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على[٣] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أنَّ فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عَظُم أجرها لعِظم مشقَّتها؛ فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة، وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقَّة في القصد غير تابعة، وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدلُّ على قصد التشديد، وإنما فيه دليلٌ على قصد الصبر على مشقَّة بُعد المسجد ليعظم أجره، وهكذا سائر ما في هذا المعنى.

وأما شأن أرباب الأحوال؛ فمقاصدهم القيام بحقِّ معبودهم، مع اطِّراح النظر في حظوظ نفوسهم، ولا يصح أن يقال: إنهم قصدوا مجرَّد التشديد على النفوس واحتمال المشقَّات؛ لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد إن شاء الله.

وثالثاً: إنَّ ما اعترض به معارَضٌ بنهي رسول الله ﷺ الذين أرادوا التشديد بالتبتُّل، حين قال أحدهم: أما أنا فأصوم ولا أفطر، وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء، فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله، وقال: «**مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي فليسَ مِنِّي**»[٤]، وفي الحديث: «ردَّ النبيُّ ﷺ التبتُّلَ على عُثمانَ بنِ مَظعُونٍ، ولو أذِنَ له

= يقول: «أتاني آتٍ من ربي، فقال: صلِّ في هذا الوادي، وقل: عُمرةٌ في حجَّة».
وأخرج أبو داود [٢٠٤٥] عن مالك؛ قال: «لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذا قفل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بدا له، وهو على مسافة ستة أميال من المدينة. ويؤخذ من حديث الترمذي: «كانت بنو سلمة في ناحية المدينة»، ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة، فإذا تم هذا؛ كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة؛ فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة، بخلاف العقيق؛ فالأشبه أن يكون تعبداً؛ إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى».

(١) ★ في المطبوع: فإنه حجة.

(٢) ★ تقدم حديث ابن المبارك قبل صفحتين، وهو حسن.

(٣) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه؛ فلا يظهر فيه قصد المشقة، أما تحري أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه؛ فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم، ولعل محل الجواب قوله: «إنما فيه قصد الدخول... إلخ».

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٦٣، ومسلم: ٣٤٠٣، وأحمد: ١٣٥٣٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

لاختصَينا»[١]، وردَّ ﷺ على مَن نذَر أن يَصومَ قائماً في الشمس، فأمره بإتمام صِيامه، ونهاه عن القيام في الشمس[٢] وقال: «**هَلَكَ المُتَنَطِّعُون**»[٣].

ونهيُه عن التشديد شهيرٌ في الشريعة، بحيث صار أصلاً فيها قطعياً، فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس، كان قصدُ المكلَّف إليه مضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به، فإذا خالف قصده قصد الشارع؛ بطل ولم يصح، وهذا واضح، وبالله التوفيق.

فصل: (ليس للمكلَّف الدخول في المشقة)

وينبني أيضاً على ما تقدم أصلٌ آخر وهو: أنَّ الأفعال المأذون فيها إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة، إذا تسبَّب عنها مشقَّةٌ، فإما أن تكون معتادةً في مثل ذلك العمل، أو لا تكون معتادة. فإن كانت معتادةً؛ فذلك الذي تقدَّم الكلام عليه، وأنه ليست المشقَّة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هي مشقَّة، وإنْ لم تكن معتادة؛ فهي أَولى أنْ لا تكون مقصودة للشارع، ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلَّف واختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله أو لا.

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهيّاً عنه[٤] وغير صحيح في التعبّد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحَرَج فيما أذن فيه، ومثال هذا حديث[٥] الناذر للصيام قائماً في الشمس، ولذلك قال مالك[٦] في أمر النبي ﷺ له بإتمام الصوم، وأمره له بالقعود والاستظلال: «أمره أن يتم ما كان لله طاعة، ونهاه عما كان لله معصية»؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرّب إليه، ولا لنَيْل ما عنده، وهو ظاهر؛ إلَّا أن هذا النهي مشروط[٧] بأن تكون المشقَّة أدخلَها على نفسه مباشرة، لا بسبب الدخول في العمل كما في المثال، فالحُكم فيه بيِّنٌ.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٧٣، ومسلم: ٣٤٠٥، وأحمد: ١٥٨٨، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٧٠٤، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٦٧٨٤، وأحمد: ٣٦٥٥، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤) أي: في الأنواع الثلاثة، وقوله: «غير صحيح في التَّعبُّد به» خاص بنوعي الواجب والمندوب، ولا يأتي في المباح.

(٥) ★ أخرج البخاري: ٦٧٠٤، وأبو داود: ٣٣٠٠ عن ابن عباس؛ قال: بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو رجل قائم في الشمس، فسأل عنه، قالوا: هذا أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يعقد، ولا يستظل، ولا يتكلم، ويصوم. قال: «مُرْه فليتكلم، وليستظلَّ، وليقعدْ، وليتِّم صومه».

(٦) ★ في «الموطأ»: (٢/ ٤٧٦).

(٧) هذا أصل الفرض في كلامه، حيث قال: «مع أن ذلك العمل لا يقتضيها»؛ فهذا الشرط كالتأكيد لموضع الكلام.

وأما إن كانت تابعة للعمل، كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً؛ إلّا بمشقَّة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وجاء فيه مشروعية الرُّخَص.

ولكن صاحب هذا إنْ عمل بالرُّخصة فذاك، ويمكن أنْ يكون[١] عاملاً لمجرّد حظّ نفسه، وأن يكون[١] قَبِلَ الرُّخصة من ربِّه تلبية لإذنه، وإن لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعلمَ أو يَظنَّ أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرَّج به ويعنت، ويكره بسببه العمل؛ فهذا أمر ليس له، وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظنّ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوّش.

وفي مثل هذا جاء: «**ليسَ مِن البِرِّ الصِّيامُ فِي السفر**»[٢]، وفي نحوه نُهي عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يُدافعه الأخبثان[٣]، وقال: «**لا يَقضِ القاضي وهو غَضبَان**»[٤]، وفي القرآن: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] إلى أشباه ذلك مما نهي عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كماله؛ فإنَّ قصدَ الشارع المحافظةُ على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب، والإبقاءُ عليه حتى يكون في ترفُّهٍ وسعةٍ حالَ دخوله في ربقة التكليف.

والثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد، ولكن في العمل مشقة غير معتادة، فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرُّخصة على الجملة، ويتفصل الأمر فيه[٥] في كتاب الأحكام، والعلة في ذلك أنَّ زيادة المشقة مما ينشأ عنها العَنَت، بل المشقَّة في نفسها هي العَنَت والحَرَج، وإن قَدَرَ على الصبر عليها؛ فهي مما يقدر على الصبر عليه عادة.

إلّا أنَّ هنا وجهاً ثالثاً[٦]، وهو أن تكون المشقة غير معتادة، لكنها صارت بالنسبة إلى بعض

---

(١) وتقدم الفرق بينهما، وهو أنه في الأولى لا ثواب له؛ إلا أنه دفع عن نفسه الحرج، وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج.

(٢)★ أخرجه البخاري: ١٩٤٦، ومسلم: ٢٦١٢، وأحمد: ١٤٤٢٦، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣)★ أخرجه مسلم: ١٢٤٦، وأحمد: ٢٤١٦٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤)★ أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٥) أي: في أيّ الأمرين أفضل، أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وقد شفى الغليل في ذلك رحمه الله.

(٦) هو بعض ما دخل في الثاني؛ فالمشقة غير معتادة، ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً؛ إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة.

الناس كالمعتادة، ورُبَّ شيء هكذا؛ فإن أرباب الأحوال من العُبَّاد والمنقطعين إلى الله تعالى، المُعانِين على بذل المجهود في التكاليف، قد خصُّوا بهذه الخاصية، وصاروا معانين على ما انقطعوا إليه. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]؛ فجعلها كبيرة على المكلَّف، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله ﷺ، فهو الذي كانت قُرةُ عينه في الصلاة[١]، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا[٢]، وقام حتى تفطَّرت قدماه[٣]، فإذا كان كذلك؛ فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية.

وهذا القسم[٤] يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس؛ فإنه موضعٌ مُغْفلٌ قلَّ من تكلَّم عليه، مع تأكّده في أصول الشريعة.

فصل: (رفع الحرج عن المكلف)

فاعلم أنَّ الحرج مرفوعٌ عن المكلَّف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبُغض العبادة، وكراهية التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلِّقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أُخَر تأتي في الطريق، فربما كان التوغُّل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلَّف دونها؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء؛ فانقطع عنهما.

---

(١) ★ كما في قوله ﷺ: «وجعلت قرة عيني في الصلاة»، أخرجه أحمد: ١٢٢٩٣، والطبراني في «الأوسط»: ٥١٩٩، والبيهقي: (٧/ ٧٨)، من حديث أنس رضي الله عنه، وهو حسن.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٤٩٨٦، وأحمد: ٢٣١٥٤، عن رجل من الصحابة، ورجاله ثقات.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٨٣٧، ومسلم: ٧١٢٦، وأحمد: ٢٤٨٤٤، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أي: الثاني بنوعيه، وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به فساد في نفسه أو عقله... إلخ؛ فقوله: «وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله... إلخ» لا ينافي أصل موضوع هذا القسم؛ لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد... إلخ، الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق، هذا وقد تكلم في هذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع... إلخ، وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني، وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة... إلخ، وهذا باعتبار النظر في الموضوع هنا، وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام.

فأما الأول: فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سَمحة سهلة، حفظ[١] فيها على الخلق قلوبهم، وحبَّبها لهم بذلك، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة؛ لدخل عليهم فيما كُلِّفوا به ما لا تخلُص به أعمالهم، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧] إلى آخرها؛ فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزيَّنه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه.

وفي الحديث: «**عليكُم من الأعمالِ ما تُطيقون، فإنَّ الله لا يمَلُّ حتى تَمَلُّوا**»[٢].

وفي حديث قيام رمضان: «**أما بعدُ؛ فإنّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكم، ولكن خَشيتُ أنْ تُفرَضَ عليكم صلاةُ اللَّيلِ فتعجِزوا عنها**»[٣].

وفي حديث الحوْلاء بنت تُويت حين قالت له عائشة ﵂: هذه الحولاءُ بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل. فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**لا تنامُ الليل؟! خذُوا منَ العَمَل ما تُطيقون، فوالله لا يسأمُ الله حتَّى تَسأموا**»[٤].

وحديث أنس: دخل رسولُ الله ﷺ المسجد وحبلٌ ممدود بين ساريتين، فقال: «**ما هذا**» قالوا: حبلٌ لزينب، تُصلي فإذا كسلَتْ أو فَتَرَت أمسكت به، فقال: «**حُلُّوهُ، لِيصَلِّ أحدُكم نشاطَه، فإذا كسلَ أو فَتَرَ قَعَد**»[٥].

وحديث معاذ حين قال له النبيُّ عليه [الصلاة و] السلام: «**أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ**»[٦] حين أطال الصلاة بالناس، وقال: «**إنَّ منكم مُنفِّرين فأيُّكم ما صَلَّى بالناس فليتجَوَّز؛ فإنَّ فيهم الضعيفَ والكبيرَ وذا الحاجة**»[٧].

ونهى عن الوصال رحمة لهم[٨]، ونهى عن النذر وقال: «**إنَّ الله يستخرِجُ به مِنَ البخيل،**

---

(١) أي: من النفرة من تكاليفها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٤٩٦٧، من حديث عائشة ﵂.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٠١٢، ومسلم: ١٧٨٤، وأحمد: ٢٥٣٦٢، من حديث عائشة ﵂.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١١٥١، ومسلم: ١٨٣٤، وأحمد: ٢٥٤٣٩.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١١٥٠، ومسلم: ١٨٣١، وأحمد: ١١٩٨٦.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٠، ومسلم: ١٠٤٠، وأحمد: ١٤٩٦٠، من حديث جابر بن عبد الله ﵄.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٢، ومسلم: ١٠٤٤، وأحمد: ١٧٠٦٥، من حديث أبي مسعود ﵁.

(٨) ★ سيأتي لفظه قريباً.

وإنه لا يُغنِي من قَدرِ الله شيئاً»[١] أو كما قال، لكن هذا كلّه معلَّل معقول المعنى بما دلَّ عليه ما تقدم: من السآمة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكراهيتها.

وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ، فأوغِلوا فيه برِفْق، ولا تُبَغِّضُوا إلى أنفُسِكم عبادةَ الله؛ فإن المُنبَتَّ لا أرضاً قطعَ ولا ظهراً أبقى**»[٢]، وقالت عائشة رضي الله عنها: نهاهم النبيُّ ﷺ عن الوصال رحمةً لهم، قالوا: إنك تواصل. فقال: «**إني لستُ كهيئتِكم، إنِّي أبيتُ يُطعِمُني ربِّي ويَسْقيني**»[٣].

وحاصل هذا كلّه: **أنَّ النهي لعلَّةٍ معقولةِ المعنى مقصودة للشارع، وإذا كان كذلك؛ فالنهي دائرٌ مع العلَّة وجوداً وعدماً، فإذا وُجد ما علَّل به الرسول ﷺ، كان النهي متوجِّهاً ومتَّجهاً، وإذا لم توجد؛ فالنهي مفقودٌ**، إذِ الناسُ في هذا المَيدان على ضربين:

ـ ضرب يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقَّة الزائدة على المعتاد، فتؤثِّر فيه أو في غيره فساداً، أو تُحدِث له ضجراً ومَللاً، وقعوداً عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلَّفين، فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخَّص فيه بحسب ما شرع له في الترخُّص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل، ودليله قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**لا يَقضِ القاضي وهو غَضبان**»[٤]، وقوله: «**إن لِنفسِك عليك حقّاً ولأهلِكَ عليك حقّاً**»[٥] وهو الذي أشار به عليه [الصلاة و] السلام على [عبد الله بن] عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصةَ رسول الله ﷺ.

ـ والضرب الثاني شأنه ألَّا يدخل عليه ذلك المَلَل ولا الكسل؛ لوازع هو أشد[٦] من المشقَّة، أو حادٍ يسهل به الصعب، أو لِمَا له في العمل من المحبة، ولِمَا حصل له فيه من اللذة،

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٦٠٨، ومسلم: ٤٢٤٢، وأحمد: ٨١٥٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٣/ ١٩)، وفي «الشعب»: ٣٨٨٦، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وأخرجه أيضاً في «الكبرى»: (٣/ ١٨)، والقضاعي في «مسند الشهاب»: ١١٤٧، من حديث جابر بن عبد الله.
وأخرج عبد الله بن أحمد: ١٣٠٥٢ الشطر الأول منه من حديث أنس بن مالك، وهو حسن بشواهده.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٦٤، ومسلم: ٢٥٧٢، وأحمد: ٢٦٠٥٤.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٥، ومسلم: ٢٧٣١، وأحمد: ٦٨٦٧، بنحوه، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٦) ★ في الأصل: أشق.

حتى خفَّ عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقَّة في حقِّه غير مشقَّة، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العَناء فيه نوراً وراحة، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوِّش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره؛ كما جاء في الحديث: «**أرِحنا بها يا بِلالُ**»[١].

وفي الحديث: «**حُبِّب إليّ مِن دُنياكم ثلاث**»، قال: «**وجُعِلَت قُرَّةُ عيني في الصلاة**»[٢]، وقال لما قام حتى تورَّمتْ أو تفطَّرتْ قدماه: «**أفلا أكون عبداً شكوراً**»[٣] وقيل له عليه [الصلاة و] السلام: أنأخذ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»[٤]. وهو القائل في حقِّنا: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[٥]، وهذا[٦] وإن كان خاصّاً به فالدليل صحيح، وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقَّة في الأعمال والصبر عليها دائماً كثير.

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم ﷺ، ممن اشتهر بالعلم وحملِ الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد؛ كعمر، وعثمان، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن عامر، وعبد الله بن الزبير، ومن التابعين: كعامر بن عبد قيس، وأويس، ومسروق، وسعيد بن المسيب، والأسود بن يزيد، والربيع بن خُثَيم، وعروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش، وكمنصور بن زاذان، ويزيد بن هارون، وهُشَيم، وزِرّ بن حبيش، وأبي عبد الرحمن السُّلمي، ومن سواهم ممن يطول ذكرهم وهم في اتّباع السنَّة والمحافظة عليها ما هم.

ومما جاء عن عثمان ﷺ أنه كان إذا صلَّى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كلَّه[٧]، وكم من رجل منهم صلَّى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة، وسرد الصيام كذا وكذا سنة، وروي عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام، وأجاز مالك صيام الدهر.

---

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٤٩٨٦، وأحمد: ٢٣١٥٤، عن رجل من الصحابة، ورجاله ثقات.

(٢) ★ أخرجه النسائي: ٣٩٣٩، وأحمد: ١٢٢٩٣، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وإسناده حسن.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٨٣٧، ومسلم: ٧١٢٦، وأحمد: ٢٤٨٤٤، من حديث عائشة ﷺ.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٤٦، وأحمد: ٦٥١٠، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، وإسناده صحيح.

(٥) ★ تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

(٦) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة، مع مراعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساداً. . . إلخ، وإن كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها الأحاديث.

(٧) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٤٦٥٣، والشافعي في «مسنده»: ٣٨٧، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (١/ ٢٩٤)، والبيهقي في «الكبرى»: (٣/ ٢٤).

وكان أويس القرني يقوم ليلة حتى يصبح، ويقول: بلغني أن لله عباداً قياماً أبداً، ثم يركع أخرى حتى يصبح، ثم يقول: بلغني أن لله عباداً ركوعاً أبداً، ثم يسجد ليلةً حتى يصبح، ويقول: بلغني أن لله عباداً سجوداً أبداً، ونحوه عن عبد الله بن الزبير.

وعن الأسود بن يزيد أنه كان يُجهد نفسه في الصوم والعبادة، حتى يخضرّ جسده ويصفر؛ فكان علقمة يقول له: ويحك! لم تعذِّب هذا الجسد؟ فيقول: إنَّ الأمر جِدّ. وعن أنس ابن سيرين أنَّ امرأة مسروق قالت: كان يصلِّي حتى تورَّمت قدماه، فربما جلست خلفه أبكي مما أراه يصنع بنفسه. وعن الشعبي قال: غُشِي على مسروق في يوم صائف وهو صائم، فقالت له ابنته: أفطِر، قال: ما أردتِ بي؟ قالت: الرفقَ، قال: يا بُنيَّة! إنما طلبتُ الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة.

إلى سائر ما ذُكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطيقها إلَّا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحبَّبها إليهم، ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم، وذلك لأن العلة التي لأجلها نُهي عن العمل الشاق مفقودة في حقِّهم؛ فلم ينتهض النهي في حقِّهم، كما أنه لما قال: «**لا يقض القاضي وهو غَضبان**»[1]، وكان وجه النهي وعلَّته تَشويش الفكر عن استفياء الحجج اطّرد النهي مع كلِّ ما يشوِّش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتفٍ مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوِّش، وهذا صحيح مليح.

فالضرب الأول: حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد.

والثاني: حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف، أو الرجاء، أو المحبة؛ فالخوف سوطٌ سائق، والرجاء حادٍ قائدٌ، والمحبة تيَّار حامل؛ فالخائف يعمل مع وجود المشقَّة، غير أن الخوف مما هو أشق يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقّاً، والراجي يعمل مع وجود المشقَّة أيضاً، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً إلى المحبوب؛ فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد، ويُفني القوى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة، ويُعمِّر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته، وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبِّب لذلك، إن كان لخيرة الإنسان، ويرخِّص له فيه إن كان لازماً له، حتى لا يحصل في مشقة ذلك؛ لأن فيه تشويش النفس كما تقدم.

ولكن العمل الحاصل ـ والحالة هذه ـ هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضوٍ من أعضائه أو عقله.

---

(١) ★ تقدم تخريجه مراراً وهو في «الصحيحين».

هذا مما فيه نظر يُطَّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة»، وقد نُقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل، ونُقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم، وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال، والشاهد للمنع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩] وإذا كان منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات؛ فالأمران مفترقان؛ فإن إدخال المشقة الفادحة على النفس يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة؛ فصارت ذات قولين[1].

وأيضاً؛ فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى، وهي أن يقال: هل قصدَ الشارعُ رفع المشقة لأجل أن ذلك حقٌّ لله؟ أم لأجل أنها حقٌّ للعبد؟ فإن قلنا: إنها حقٌّ لله فيتجه المنع حيث وجَّهه الشارعُ، وقد رَفع الحرج في الدِّين؛ فالدخول فيما فيه الحرجُ مضاد لذلك الرفع، وإن قلنا: إنه حقٌّ للعبد؛ فإذا سمح العبد لربه بحظِّه كانت عبادته صحيحة، ولم يتمحّض النهي عن تلك العبادة.

والذي يرجِّح هذا الثاني أمور:

منها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩] قد دلَّ بإشارته على أن ذلك من جهة الرِّفق بالعباد؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم. وأيضاً فقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وأشباهها[2] من الآيات الدالَّة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ومنها: ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليسر؛ فإنما يكون النهي منتهضاً مع فرض الحرج والعُسر، فإذا فُرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي، ومما يخص مسألتنا قيام النبيِّ ﷺ حتى تفطَّرت قدماه، أو تورَّمت قدماه[3]؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحدِّ شقَّت ولا بُدّ، ولكن المُرَّ في طاعة الله يحلو للمحبِّين، وهو عليه [الصلاة و] السلام كان إمامهم، وكذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم، وقد روي عن الحسن بن عرفة[4] قال: رأيت

---

(١) أي: كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال؛ لأن الأمر والنهي المتوجهين إلى العلم يمكن انفكاكهما، والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة.

(٢) ★ في الأصل: وما أشبهها.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٨٣٧، ومسلم: ٧١٢٦، وأحمد: ٢٤٨٤٤، من حديث عائشة ﵂.

(٤) ★ هو أبو علي العبدي، معمر بغدادي: مؤدب، من رجال الحديث، كان مسند زمانه، ولد سنة (١٥٠هـ)، وتوفي بسامراء سنة (٢٥٧هـ). انظر: «تاريخ بغداد»: (٧/ ٣٩٤)، و«سير أعلام النبلاء»: (١١/ ٥٤٧).

يزيد بن هارون بواسط، وهو من أحسن الناس عينين، ثم رأيتُه بعَينٍ واحدة، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه، فقلت [له]: يا أبا خالد: ما فعلت العينان الجميلتان؟ فقال: ذهب بهما بكاء الأسحار.

وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهذا المعنى، فإذاً من غَلَّب جانب حقِّ الله تعالى مَنَع بإطلاق، ومن غلَّب جانب حقِّ العبد لم يمنع بإطلاق، ولكن جعل ذلك إلى خيرته.

فصل: (خوف تعطيل أعمال بسبب التوغل في أعمال أخرى)

وأما الثاني: فإن المكلَّف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بدَّ له منها، ولا مَحيص له عنها، يقوم فيها بحقِّ ربه تعالى، فإذا أَوغل في عمل شاقٍّ فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلَّق به، فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلَّفه الله به فيقصر فيه، فيكون بذلك مَلوماً غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخلُّ بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها.

ذكر البخاريُّ عن أبي جُحَيفة قال: آخى النبيُّ ﷺ بين سَلْمان وأبي الدرداء، فزار سَلْمان أبا الدرداء، فرأى أمَّ الدرداء ـ وهي زوجه ـ متبذِّلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كُلْ، فإني صائم، فقال: ما أنا بآكل حتى تأكل، فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نَم. فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال سَلْمان: قم الآن، فصلَّيا[1]، فقال له سلمان: إن لِربِّكَ عليك حقّاً، ولنفسك عليك حقّاً، ولأهلك عليك حقّاً؛ فأعطِ كلَّ ذي حقٍّ حقَّه. فأتى النبيَّ ﷺ فذكر له ذلك، فقال النبيُّ ﷺ: «**صَدَقَ سَلْمان**»[2].

وقوله عليه [الصلاة و] السلام لمعاذ: «**أفتّانٌ أنتَ؟**» أو «**أفاتنٌ أنت؟**» ثلاث مرات، «**فلولا صلَّيت بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١]، ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١] فإنه يصلِّي وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة**». وكان الشاكي به رجلٌ أقبل بناضحين[3] وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلِّي، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ، فقرأ سورة البقرة والنساء، فانطلق الرجل. انظره في «البخاري»[4].

---

(١) كذا في الأصل وفي «صحيح البخاري»، وفي (د): فصلينا.

(٢) ★ البخاري: ١٩٦٨.

(٣) ★ الناضح: الناقة التي يستقى عليها.

(٤) ★ في «صحيحه»: ٧٥، وأخرجه مسلم بنحوه: ١٠٤٠، وأحمد: ١٤١٩٠، من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما.

وكذلك حديث: «**إني لأسمعُ بكاءَ الصَّبي فأتجوَّز في صلاتي**» الحديث[١].

ويروى عن محمد بن صالح[٢] أنه دخل صوامع المنقطعين، ومواضع المتعبِّدين؛ فرأى رجلاً يبكي بكاء عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالته الصلاة من الليل.

وأيضاً؛ فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره، وهو من أهل الغَناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام: «**كان يصومُ يوماً ويُفطرُ يوماً ولا يفِرّ إذا لاقَى**»[٣].

وقيل لابن مسعود ﷺ: وإنك لتُقِلُّ الصوم؟ فقال: «إنه يُشغلني عن قراءة القرآن، وقراءة القرآن أحبُّ إليَّ منه»[٤].

ونحو هذا ما حكى عياضٌ[٥] عن ابن وهب[٦] أنه آلى ألَّا يصوم يوم عرفة أبداً؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر، فاشتدَّ عليه، قال: فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار[٧].

وكره مالكٌ إحياءَ الليل كلّه وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله أسوة، ثم قال: لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا، وإن كان وهو به فتور أو كَسَلٌ فلا بأس به.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٩، ومسلم: ١٠٥٦، وأحمد: ١٢٠٦٧، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٢) ★ محمد بن صالح بن دينار، أبو عبد الله المدني التمار، روى عن الزهري والقاسم بن محمد، وعمر بن عبد العزيز وغيرهم. وروى عنه ابنه صالح، والقعنبي وعبد العزيز الدراوردي وغيرهم، توفي سنة (١٦٨هـ). «الثقات» لابن حبان: (٧/ ٣٩٠)، و«تهذيب الكمال»: (٢٥/ ٣٧٧).

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٩، ومسلم: ٢٧٣٦، وأحمد: ٦٧٦٦، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٤) ★ أخرجه عبد الرزاق: ٧٩٠٣، والطبراني في «الكبير»: ٨٨٦٨، والبيهقي في «الشعب»: ٢٠١٨، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٢/ ٥٢٩) رجاله رجال الصحيح.

(٥) ★ عياض: هو القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل، ولد سنة (٤٧٦هـ) من كبار علماء الحديث والفقه واللغة والأنساب. له عدة مؤلفات منها: «الإلماع»، و«الإكمال في شرح مسلم»، و«ترتيب المدارك»، و«مشارق الأنوار»، و«الشفا»، توفي سنة (٥٤٤هـ) بمراكش. انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (٢٠/ ٢١٢)، و«الديباج المذهب»: (٢/ ٤٦).

(٦) ★ ابن وهب: هو عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري بالولاء، المصري، أبو محمد، من كبار أصحاب مالك، ولد سنة (١٢٥هـ)، وتوفي سنة (١٩٧هـ). انظر: «تذكرة الحفاظ»: (١/ ٣٠٤)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٣٦).

(٧) انظر: «ترتيب المدارك» للقاضي عياض: (١/ ٤٣٠).

فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل وأنه يسبِّب تعطيل وظائف، كما أنه يسبب الكسل والترك ويُبغِّض العبادة، فإذا وُجدت العلة أو كانت متوقَّعة نُهي عن ذلك، وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن، وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

فإن قيل: دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه ـ وإن كان له وازع الخوف أو حادي الرجاء، أو حامل المحبة ـ لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتَّى له أن يكون قائماً الليل، صائماً النهار، واطئاً أهله، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها، وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد، وإغاثة اللَّهفان، وقضاء حوائج الناس، وغير ذلك من الأعمال، بل كثيرٌ منها تضادُّ أعمالاً أُخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها، وقد لا تضادّها ولكن تؤثِّر فيها نقصاً، وتزاحمُ الحقوق على المكلَّف معلوم غير مجهول؛ فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة[1] هذه؟ ولهذا جاء: «**مَن يُشَادَّ هذا الدِّينَ يَغلبه**»[2].

وأيضاً؛ فإن سُلِّم مثل هذا في أرباب الأحوال ومسقطي الحظوظ، فكيف الحال مع إثباتها والسعي فيها والطلب لها؟ فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان:

أحدهما: أرباب الحظوظ، وهؤلاء لا بدَّ لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعاً، لكن بحيث لا يُخلُّ بواجبٍ عليهم، ولا يضرُّ بحظوظهم.

فقد وجدنا عدم الترخُّص في مواضع الترخُّص بالنسبة إليهم مُوقعاً في مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرَّمات، وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن ربقة العبودية؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد مُلقٍ حكمةَ الشرع عن نفسه، وذلك فسادٌ كبير، ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع، كما أن ما في السماوات وما في الأرض مسخَّر للإنسان[3].

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل؛ فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤدِّ الترك إلى محظور، ويبقى في المندوب

---

(١) ★ في الأصل: الحال.

(٢) ★ جزء من حديث أوله: «إن الدِّينَ يسرٌ ولن يشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه...» أخرجه البخاري: ٣٩، وأحمد: ١٠٦٧٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ومهيأ لحظوظه؛ فالمطلوب الاعتدال؛ فلا حرمان مما هيأه الله له، ولا استرسال فيه.

والمكروه على توازن، فيندب إلى فعل المندوب الذي فيه حظُّه كالنكاح مثلاً؛ وينهى عن المكروه الذي لا حظَّ له فيه عاجلاً، كالصلاة في الأوقات المكروهة؛ وينظر في المندوب الذي لا حظَّ له فيه، وفي المكروه الذي له فيه حظٌّ ـ أعني: الحظ العاجل ـ فإن كان تركُ حظِّه في المندوب[1] يؤدّي لما يكره شرعاً، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً؛ كان استعمال الحظ وترك المندوب أولى؛ كترك التمتع بزوجته المؤدّي إلى التشوُّف إلى الأجنبيات، حسبما نبَّه عليه حديث[2]: «إذا رأى أحدُكم امرأةً فأعجَبَتهُ . . .»[3] إلخ.

وكترك الصوم[4] يوم عرفة[5]، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن.

وفي الحديث: «إنكم قد استَقْبلتُم عدوَّكم والفِطْر أقوى لكم»[6].

وكذلك إن كان تركُ المكروه الذي له فيه حظٌّ يؤدِّي إلى ما هو أشدُّ كراهة منه؛ غُلِّب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يقدِّم طاعة الوالدين في تناول المشتبهات[7]، على التورُّع عنها مع عدم طاعتهما؛ فإنَّ تناول المتشابهات للنفس فيها حظّ، فإذا كان فيها اشتباه طُلب التورُّع عنها وكره تناولها لأجله؛ فإن كان في تناولها رضى الوالدين؛ رجّح جانب الحظ هنا، بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روي عن مالك: أنَّ طلب الرزق في شبهة أحسنُ من الحاجة إلى الناس.

---

(١) أي: فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لا حظ لنفسه فيه، يؤدي إلى فعل مكروه شرعاً، أو إلى ترك مندوب آخر أفضل منه؛ كان استعماله لحظه بترك هذا المندوب المؤدي فعله لأحد هذين الأمرين أولى به، وذلك كما إذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته؛ فيؤدي ذلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن؛ فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى.

(٢) أي: فإنه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث إلى النظر للأجنبية.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٤٣٠٧، وأحمد: ١٤٥٣٧، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٤) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي إلى ما يكره شرعاً، وهو كراهة العبادة والملل منها، وما بعده مثال لما يؤدي إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ـ ومثله ما في الحديث بعده ـ، ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم، والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب. قلت: وفي (د): وكذلك ترك الصوم.

(٥) ★ وذلك لما أخرجه أبو داود: ٢٤١٩، والترمذي: ٧٧٣، والنسائي: ٣٠٠٤، وأحمد: ١٧٣٧٩، من حديث عقبة بن عامر، أن رسول الله ﷺ قال: «يوم عرفة ويوم النحر وأيامُ التشريق عيدنا أهل الإسلام، وهن أيام أكل وشرب». وإسناده صحيح.

قال شيخ الإسلام: «وإنما يكون يوم عرفة عيداً في حقّ أهل عرفة؛ لاجتماعهم فيه، بخلاف أهل الأمصار؛ فإنهم إنما يجتمعون يوم النحر، فكان هو العيدَ في حقّهم». انظر: «زاد المعاد»: (١/ ٦٢).

(٦) ★ أخرجه مسلم: ٢٦٢٤، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٧) ★ في (د): المتشابهات.

فالحاصل: أنَّ الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال؛ فيقع الترجيح بينها، فإذا تعيَّن الراجح ارتكب وترك ما عداه، وبسطُ هذه الجملة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه.

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ، وحكمهم حكم الضَّرب الأول في الترجيح بين الأعمال، غير أن سقوط حظوظهم لعزوف أنفسهم عنها منَعَ الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم؛ فصاروا أكثر أعمالاً، وأوسع مجالاً في الخدمة؛ فيسَعُهم من الوظائف الدينية المتعلِّقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات، وأما أنه يمكنهم القيام بجميع ما كُلّفه العبد وندب إليه على الجملة فمتعذّر، إلّا في المنهيات، فإنه تركٌ بإطلاق، ونفي أعمال لا إعمالٌ، والنفي العامُّ ممكن الحصول بخلاف الإثبات العامّ، ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلّا من حيث الأمر، كقوله: «إنَّ لنفسِك عليك حَقّاً»[1]، وحقّه من حيث هو حقّ له ضعيف عنده أو ساقط، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه؛ فحظه إذاً[2] آخر الأشياء المستحقة، وإذا سقطت الحظوظُ لَحِقَ ما هو بدلٌ عنها[3]؛ لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً، فدخل فيه من الأعمال كثير.

وإذا عمل على حظِّه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتي، فصار عبادة بعد ما كان عادة، فهو ساقط من جهته، ثابت من جهة الأمر كسائر الطاعات، ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبدَ الناس، بل يصير أكثر عمله في الواجبات، وهنا مجال رحبٌ، له موضع غير هذا.

فصل[4]: (عدم قصد المشقة عامٌّ في المأمورات والمنهيات)

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبَّب عنه مشقَّة وهو من المأذون فيه، فإن كان غير مأذون فيه وتسبَّب عنه مشقَّة فادحة؛ فهو أظهر في المنع من ذلك التسبُّب؛ لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخالَ العَنَت والحَرَج على نفسه.

إلا أنه قد يكون في الشرع[5] سبباً لأمر شاقٍّ على المكلَّف، ولكن لا يكون قصداً من

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٥، ومسلم: ٢٧٣١، وأحمد: ٦٨٦٧، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٢) في (د): أيضاً.

(٣) في الأصل: منها.

(٤) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهي عنها إذا تسبب عنها مشقة؛ فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً، وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف.

(٥) لعل فيه سقط: «ما يكون».

الشارع لإدخال المشقَّة عليه، وإنما قَصْدُ الشارع جَلْب مصلحة أو دَرْء مفسدة؛ كالقِصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة، فإنها زجرٌ للفاعل، وكَفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل، وعِظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً، وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقّاً مُضاهٍ لكون قطع اليد المتأكِّلة، وشرب الدواء البشيع مؤلماً وشاقّاً، فكما لا يقال للطبيب: إنه قاصدٌ للإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم.

والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدِّين من حرج ولا يريد جَعْله فيه، ويشبه هذا ما في الحديث من قوله: «**ما ترددتُ في شيءٍ أنا فاعلُه تَرَدُّدي في قبض نَفْسِ عبدي المؤمن يَكرهُ الموتَ وأنا أكْرَه مُساءَتَه، ولا بُدَّ له من الموت**»[1]؛ لأن الموت لمَّا كان حتماً على المؤمن، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه، وتمتُّعه بقربه في دار القرار؛ صار في القصد إليه معتبراً، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً[2]، وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التي يشقُّ على الإنسان الوفاء بها؛ لأن المكلَّف لمَّا أُريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاءُ بها من حيث هي عبادات وإنْ شَقَّت، كما لزمت العقوبات بناء على التسبُّب فيها، حتى إذا كانت النذور فيما ليس بعبادة، أو كانت في عبادة لا تُطاق وشُرعت لها تخفيفات، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدِّين، سقطت؛ كما إذا حَلَف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر؛ فإنه يركب ويُهدي، أو كما إذا نذر ألَّا يتزوج، أو لا يأكل الطعام الفلاني، فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذلك؛ فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقَّات.

فعلى هذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلَّف عامٌّ في المأمورات والمنهيات.

ولا يقال: إنه قد جاء في القرآن: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ فسمّى الجزاء اعتداء، وذلك يقتضي القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي.

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتَّب على الاعتداء اعتداءً مجازٌ معروفٌ مثله في كلام العرب. وفي الشريعة من هذا كثير، كقوله [تعالى]: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٥٠٢، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أي: غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة، وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم؛ لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية.

[آل عمران: ٥٤]، ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥-١٦] إلى أشباه ذلك[١]؛ فلا اعتراض بمثل ذلك.

فصل[٢]: (الابتلاء تمحيص للعباد)

وقد تكون المشقَّة الداخلة على المكلَّف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه، فهاهنا ليس للشارع قصدٌ في بقاء ذلك الألم وتلك المشقَّة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصدٌ في التسبُّب في إدخالها على النفس، غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً، وسَلَّطها عليهم كيف شاء ولما شاء، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وفُهِم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق، رفعاً للمشقَّة اللاحقة، وحِفظاً على الحظوظ التي أَذِن لهم فيها، بل أَذِن في التحرُّز منها عند توقُّعها وإن لم تقع؛ تكملةً لمقصود العبد، وتوسعةً عليه، وحفظاً على تكميل الخلوص في التوجُّه إليه، والقيام بشكر النِّعم.

فمن[٣] ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحَرِّ والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقِّي من كلِّ مؤذٍ آدمياً كان أو غيره، والتحرُّز من المتوقعات حتى يقدم العُدَّة لها، وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح، ثم رتَّب له

---

(١)★ وهذا الكلام من المصنف على طريقة المؤولة الذي يؤولون بعض صفات الله المذكورة في الكتاب والسنة.

قال شيخ الإسلام: مما ادعوا أنه مجاز في القرآن لفظ: المكر والاستهزاء والسخرية المضاف إلى الله، وزعموا أنه مسمى ما يقابله على طريق المجاز، وليس كذلك، بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلماً له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلاً.

وقال ابن القيم: وقد قيل: إن تسمية ذلك مكراً وكيداً واستهزاءً وخداعاً من باب الاستعارة، ومجاز المقابلة، نحو ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]، ونحو قوله: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقيل: وهو أصوب، بل تسمية ذلك حقيقة على بابه؛ فإن المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح: وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه. وحسن: وهو إيصاله إلى من يستحقّه، عقوبة له.

فالأول مذموم، والثاني ممدوح، والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلاً منه وحكمة، وهو تعالى يأخذ الظالم والفاجر من حيث لا يحتسب، لا كما يفعل الظلمة بعباده. وأما السيئة؛ فهي «فيعلة» مما يسوء، ولا ريب أن العقوبة تسوء صاحبها؛ فهي سيئة له، حسنة من الحكم العدل.

انظر: «مجموع الفتاوى»: (٧/ ١١١)، و«إعلام الموقعين»: (٣/ ٢١٧).

(٢) هذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات تكميلاً للمقام.

(٣)★ في الأصل: فأول ذلك.

مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية، كما رتب له ذلك فيما يتسَّبب عن أفعاله، وكون هذا مأذوناً فيه معلومٌ من الدّين ضرورة.

إلَّا أنَّ هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه؛ فلا إشكال في علمنا أنَّ الشارع قصد رفع تلك المشقّة، كما أوجب علينا دفع المحاربين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله، ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أنَّ ذلك مُلغىً في التكليف، وإن كان معتبراً في العقد الإيماني، كما لا تعتبر[1] جهة التكليف ابتداء، وإن كان في نفسه ابتلاء؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد، خَلقٌ للرب؛ فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد، فليس له في الأصل حيلة إلَّا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر؛ فكذلك هنا.

وأما إن لم يثبت انحتام في الدفع؛ فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأنَّ ذلك الشاقّ مرسل من المسلِّط المُبْلي، فيستسلم العبد للقضاء، ولذلك لما لم يكن التداوي محتَّماً[2] تركَه كثيرٌ من السلف الصالح، وأَذِن عليه [الصلاة و] السلام في البقاء على حُكم المرض، كما في حديث السوداء المجنونة[3] التي سألت من النبي ﷺ أن يدعوَ لها؛ فخيَّرها في الأجر مع البقاء على حالتها، أو زوال ذلك[4]، وكما في الحديث: «ولا يكتَوُون وعلى ربِّهم يتوكَّلون»[5].

ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيَّد بالندب، كما في التداوي حيث قال عليه [الصلاة و] السلام: «تداوَوْا فإنَّ الذي أَنزَلَ الدَّاءَ أنزلَ الدواء»[6]، وأما إن ثبتت الإباحة فالأمر أظهر.

---

(١) أي: فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله: «لأنه... إلخ»، ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء، بل طولب المكلف بالامتثال؛ فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها، وبعبارة أخرى: إذا كان ابتداء التكليف العامّ وأصله ابتلاء، ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء؛ فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً، ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه.

(٢) ★ في الأصل: متحتماً.

(٣) كان الأولى أن يقول: «التي كانت تصرع» كما هي عبارة الحديث.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥٦٥٢، ومسلم: ٦٥٧١، وأحمد: ٣٢٤٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٥) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ٦٥٤١، ومسلم: ٥٢٧، وأحمد: ٢٤٤٨، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) ★ أخرجه أبو داود: ٣٨٥٥، والترمذي: ٢٠٣٨، والنسائي في «الكبرى»: ٥٨٧٥، وابن ماجه: ٣٤٣٦، وأحمد: ١٨٤٥٤، من حديث أسامة بن شريك، وإسناده صحيح.

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[1] من أوجُه المشقَّات المفهومة من إطلاق اللفظ، وبقي الكلام على الوجه الرابع، وذلك مشقة مخالفة الهوى، وهي:

المسألة الثامنة: (مقصود الشريعة إبعاد المكلّف عن اتباع هواه)

وذلك أنَّ مخالفة ما تهوى الأنفس شاقٌ عليها، وصعب خروجها عنه، ولذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبِّين، وحال من بُعث إليهم رسولُ الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب وغيرهم ممن صَمَّم على ما هو عليه، حتى رضُوا بإهلاك النفوس والأموال، ولم يرضَوا بمخالفة الهوى، حتى قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ الآية [الجاثية: ٢٣]، وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤] وما أشبه ذلك.

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلَّف عن اتِّباع هواه، حتى يكون عبداً لله؛ فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقَّات المعتبرة في التكليف. وإن كانت شاقَّةً في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبَرة حتى يشرع التخفيف لأجلها[2]؛ لكان ذلك نقضاً لما وُضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدَّى إليه مثله، وبيان هذا المعنى مذكور بَعدُ إن شاء الله.

---

(١) عقد المسألة السابقة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث؛ فتكلم عنه في أولها، وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد، وإن كان فيه كلفة، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف، كما لا يقصد غير المعتادة، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط، ثم رتب على ذلك في الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة؛ فإما أن تكون معتادة، أو غير معتادة، وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرُّخَص، وخارجة عما عقدت له المسألة، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تتسبب عن العبادة؛ إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض، وذلك في الفصلين الثاني والثالث، ثم أكمل المقام في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفعل الثاني الذي قيده بالمأذون فيها، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة، وبمراجعة هذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصاً بالوجه الثالث، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه، الذي فيه المشقة غير معتادة، ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة، ثم قال في آخر المسألة: «وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث»؛ فهذا الصنيع غير موجه، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه.

(٢) ★ في (د): لأجل ذلك.

المسألة التاسعة: (المشقة الدنيوية والأخروية)

كما أنَّ المشقة تكون دنيوية، كذلك تكون أخروية؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدِّي إلى تعطيل واجب أو فعل محرَّم؛ فهو أشد مشقة ـ في اعتبار الشرع ـ من المشقة الدنيوية التي هي غير مُخِلَّة بدين، واعتبار الدِّين مُقَدَّم(١) على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشارع، فكذلك هنا(٢)، فإذا كان كذلك؛ فليس للشارع قصد(٣) في إدخال المشقة من هذه الجهة، وقد تقدم من الأدلة التي يدخل(٤) تحتها هذا المطلب ما فيه كفاية.

المسألة العاشرة: (المشقة خاصَّة وعامَّة)

قد تكون المشقَّة الناشئة من التكليف تختصُّ بالمكلَّف وحده؛ كالمسائل المتقدمة، وقد تكون عامة(٥) له ولغيره، وقد تكون داخلة على غيره بسببه.

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المفتَقَر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه؛ إلَّا أنَّ الولاية

---

(١) أي: إن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء، فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدّم الدين، ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين؛ فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك؛ فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس حتى من نحو المريض، وحينئذ؛ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء، والمقام يحتاج إلى بسط أوفى من هذا، ولذا قال صاحب «التحرير» في موضوع الضروريات الخمس: «إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد، وعقوبة الداعي إلى البدع»؛ فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين، وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون إحداهما دينية والأخرى دنيوية، فلو كانت الدينية تقدم مطلقاً ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور.

(٢) أي: فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية.

(٣) أي: فمنع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين ـ مع كونه مشقته أعظم ـ على ذي المشقة الدنيوية الصرفة؛ فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف، ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة.

(٤) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقاً، وإن جاءت في طريق امتثال التكليف.

(٥) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلاً في المعاني الأربعة التي تقدمت؛ لأنه تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف، فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد؛ فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعاني الأربعة السابقة.

تُشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأُنس بمناجاته، فإنه إذا لم يقم بذلك عمَّ الفساد والضرر، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره.

ومثال الداخلة على غيره دونه، كالقاضي والعالم المفتَقَر إليهما؛ إلَّا أنَّ الدخول في الفتيا والقضاء يجرُّهما إلى ما لا يجوز[1]، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذلك؛ عمَّ الضرر غيرهما من الناس، فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عامّ.

وعلى كلِّ تقدير؛ فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة، ولا العمل المؤدِّي إليها[2] مطلوباً كما تقدم بيانه، فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقَّتين؛ فإن المكلَّف إن لزم مِن اشتغاله بنفسه فسادٌ ومشقَّةٌ لغيره؛ فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فسادٌ ومشقة في نفسه، وإذا كان كذلك؛ تصدَّى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقَّتين إن أمكن ذلك[3]، وإن لم يمكن؛ فلابُدَّ من الترجيح، فإذا كانت المشقة العامة أعظم، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة[4]، وإن كان بالعكس؛ فالعكس، وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف، كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الحادية عشرة: (المشقة العادية)

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلَّف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقات في الأعمال العادية، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة؛ وعلى ذلك دلَّت الأدلة المتقدمة؛ ولذلك شُرعت فيها الرُّخَص مطلقاً.

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية؛ فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضاً.

---

(١) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم؛ فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً، وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي؛ فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك.

(٢) أي: إلى المشقة الخارجة عن المعتاد، كما سبق وكما هو مساق كلام المؤلف هنا، أو يقال: إن العمل المؤدي إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله.

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله؛ فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها، وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المشقتان.

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه، وبين مهم ديني غير متأكد عليه.

والدليل على ذلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها؛ لأن كلَّ عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدْره، قَلَّ أو جَلَّ؛ إما في نفس العمل المكلَّف به، وإما في خروج المكلَّف عمَّا كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معاً، فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب؛ كان ذلك اقتضاءً لرفع العمل المكلَّف به من أصله، وذلك غير صحيح؛ فكان ما يستلزمه غير صحيح.

إلا أن هنا نظراً[1]، وهو أنَّ التعب والمشقَّة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال؛ فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر، كالمشقَّة في ركعتي الصبح، ولا المشقَّة في الصلاة كالمشقَّة في الصيام، ولا المشقَّة في الصيام كالمشقَّة في الحج، ولا المشقَّة في ذلك كلّه كالمشقَّة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف، ولكن كلُّ عمل في نفسه له مشقَّة معتادة فيه، توازي مشقَّة مثله من الأعمال العادية؛ فلم تخرج عن المعتاد على الجملة.

ثم إن الأعمال المعتادة[2] ليست المشقة فيها تحوي على وِزان واحد، في كلِّ وقت، وفي كلِّ مكان، وعلى كلِّ حال، فليس إسباغ الوضوء في السَّبَرات[3]، يساوي إسباغه في الزمان الحار، ولا الوضوءُ مع حضرة الماء من غير تكلُّف في استقائه، يساويه مع تجشُّم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة، وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدَّة البرد، مع فعله على خلاف ذلك.

وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ[4] جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] بعد قوله: ﴿الٓمٓ ① أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٢] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ

---

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته؛ حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها.

(٢) أي: من أعمال التكليف بدليل سابقه ولاحقه.

(٣) جمع سَبْرة؛ بفتح، فسكون: وهي الغداة الباردة.

(٤) أي: فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتناً يجب الصبر عليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان، وهو من أعمال التكليف، وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعاً عن الدين، وطبيعة الجهاد تقتضي مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد، وإن كانت هي في نفسها شاقة، ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضي أن ذلك من لوازم عقد الإيمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه.

﴿ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ١٠ - ١١]، ثم مدحَ الله من صبر على ذلك وصدَق في وعده بقوله: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ الآية [الأحزاب: ٢٣].

وقصة كعب بن مالك وصاحبيه ﷺ[١] في تخلُّفهم عن غزوة تبوك، ومَنْع[٢] رسولُ الله ﷺ من مكالمتهم، وإرجاء أمرهم ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [التوبة: ١١٨]، وكذلك ما جاء في نكاح الإماء[٣] عند خشية العَنَت، ثم قال: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

إلى أشباه ذلك، مما يدلُّ على أنَّ المشقَّةَ قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد، ولكنه في الحقيقة معتاد، ومشقَّته في مثلها مما يُعتاد؛ إذ المشقَّة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة: طرفٌ أعلى، بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد، وهذا لا يُخرجه عن كونه معتاداً، وطرفٌ أدنى، بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثَمَّ مشقَّة تُنسب إلى ذلك العمل، وواسطة هي الغالب والأكثر. فإذا كان كذلك؛ فكثير مما يظهر ببادئ الرأي من المشقَّات أنها خارجة عن المعتاد، ولا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات، وإذا لم تخرج عن المعتاد؛ لم يكن للشارع قصد في رفعها، كسائر المشقَّات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة؛ فلا يكون فيها رخصة، وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلَّ الخلاف[٤].

فحيث قال الله تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]، ثم قال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩]؛ كان هذا موضع شدّة؛ لأنه يقتضي ألَّا رخصة أصلاً في التخلُّف، إلَّا أنه - بمقتضى الأدلة على رفع الحَرَج - محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة، بحيث

(١) ★ أخرجها البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٧، وأحمد: ١٥٧٩٠.

(٢) ربما يقال: إن هذا ليس تكليفاً لهم، ولكنه نوع من العقوبة؛ لأن غيرهم هو الذي كلف بهجرهم، ولم يكلفوا إلا بهجر نسائهم في آخر المدة تقريباً، وليس هذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج من المعتاد؛ فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه؟

(٣) أي: المشقة في عدم إباحة التزوج بهن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا، أما ما قبل ذلك من شدة الداعية إلى النكاح؛ فلا يعتد به وإن كان مشقة، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة، فقد ندب إلى الصبر عند نكاحهن؛ فدل على أن المشقة في هذا الباب تقدر بحسبها فيه، لا بحسب نسبتها إلى المشقات في الأبواب الأخرى.

(٤) ★ في (د): محلًّا للخلاف.

يتأتّى النفير ويمكن الخروج، وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدّةُ الحَرّ، وبُعد الشُّقّة، زائداً على مفارقة الظِّلال، واستدرار الفواكه والخيرات، وذلك كلّه زائد في مشقَّة الغزو زيادة ظاهرة، ولكنه غير مخرِج لها عن المعتاد؛ فلذلك لم يقع في ذلك رخصة؛ فكذلك أشباهها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]: إنما ذلك سِعَة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفَّارات. وقال عكرمة: ما أحلَّ لكم من النساء مثنى وثُلاث ورباع[1].

وعن عُبيد بن عُمير أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس فسأله عن الحَرَج؛ فقال: أولستم العرب؟ فسألوه ثلاثاً، كل ذلك يقول: أولستم العرب؟ ثم قال: ادْع لي رجلاً من هُذيل؟ فقال له: ما الحَرَجُ فيكم؟ قال: الحرَجةُ من الشجر ما ليس له مخرج. قال ابن عباس: ذلك الحرجُ ما لا مَخرج له[2].

فانظر كيف جعل الحَرَج ما لا مَخرج له، وفسَّر رفعه بشرع التوبة والكفَّارات، وأصل الحرج الضيق، فما كان من معتادات المشقَّات في الأعمال المعتاد مثلها؛ فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهذا النوع من الحَرَج وُضع لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب؛ فقد تبيَّن إذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس بمقصود الرفع، والحمد لله.

فصل: (الحرج العام والخاص)

قال ابن العربي[3]: «إذا كان الحرج في نازلة عامّاً[4] في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصّاً لم يُعتبر عندنا؛ وفي بعض أصول الشافعي اعتباره». انتهى ما قال.

وهو مما يُنظر فيه؛ فإنه إن عنى بالخاص الحَرَج الذي في أعلى مراتب المعتاد؛ فالحكم كما قال، ولا ينبغي أن يختلف فيه؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أنَّ المعتاد لا إسقاط فيه، وإلَّا لزم في أصل التكليف، فإن تصوّر وقوع اختلاف؛ فإنما هو مبنيٌّ على أن ذلك الحرج من قَبيل

---

(١) ★ انظر «أحكام القرآن» لابن العربي عند تفسير هذه الآية، و«الدر المنثور»: (٦/ ٧٩).

(٢) ★ أخرجه ابن جرير الطبري في «التفسير»: (٩/ ١٩١)، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١١٣)، وعزاه في «الدر المنثور»: (٦/ ٧٩) لسعيد بن منصور وابن المنذر.

(٣) ★ في «أحكام القرآن» عند تفسير الآية: ٧٨ من سورة الحج.

(٤) في المطبوع: عامة.

المعتاد، أو من قَبيل الخارج عن المعتاد، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما.

وأيضاً فتسميته خاصّاً يشاحّ فيه؛ فإنه بكلِّ اعتبار عامٌّ غير خاصّ؛ إذ ليس مختصّاً ببعض المكلّفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارجٌ عن المعتاد، ومن جنس ما تقعُ فيه الرُّخصة والتوسِعة؛ فالعموم والخصوص فيه أيضاً مما يُشكل فهمه، فإن السَّفر مثلاً سببٌ للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شُرع فيه التخفيف، فهذا عامّ، والمرض قد شُرع فيه التخفيف وهو ليس بعامٍّ، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كلِّ مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً، ومنهم من يقدر على ذلك، ومنهم من يقدر على الصوم، ومنهم من لا يقدر؛ فهذا يخصّ كلّ واحد من المكلّفين في نفسه، ومع ذلك فقد شُرع فيه التخفيف على الجملة.

فالظاهر أنه خاصّ، ولكن لا يخالف فيه مالكٌ الشافعيَّ؛ إلا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العامّ عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد، فيرجع إذ ذاك إلى قسم العامّ، ولا يخالف فيه مالكٌ الشافعيَّ أيضاً، وعند ذلك يصعب تمثيل الخاصّ، وإلَّا فما من حرج يقدّر[1] أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف إلَّا وهو عامّ، وإن اتفق ألَّا يقع منه في الوجود إلَّا فردٌ واحد، وإن قدر أن يكون التشريعُ له وحده أو لقوم مخصوصين؛ فهذا غير متصوّر في الشريعة، إلَّا ما اختصَّ به النبي ﷺ، أو خَصَّ به أحد أصحابه؛ كتضحية أبي بُردة بالعَناق الجذَعة[2]، وشهادة خُزيمة[3]؛ فذلك مختصٌّ بزمان النبوّة دون ما بعد ذلك.

فإن قيل: لعلَّه يريد بالخصوص والعموم ما كان عامّاً للناس كلِّهم، وما كان خاصّاً[4] ببعض الأقطار، أو بعض الأزمان، أو بعض الناس، وما أشبه ذلك.

فالجواب: إنَّ هذا أيضاً مما يُنظر فيه؛ فإنَّ الحرَج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عامٌّ في ذلك الكُلّي لا خاصّ؛ لأن حقيقة الخاصِّ ما كان الحرجُ فيه خاصّاً ببعض الأشخاص المعيَّنين، أو

---

(١) في (د): يعد.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٩٥٥، ومسلم: ٥٠٧٣، وأحمد: ١٨٤٨١، من حديث البراء بن عازب ﷺ.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٠٧، والنسائي: ٤٦٤٧، وأحمد: ٢١٨٨٣، وإسناده صحيح.

(٤) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر؛ فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب، قال: وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة. اهـ. وهذا غير ظاهر؛ لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا، كما يشير إليه قول المؤلف: «فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عامّ في ذلك الكلي... إلخ».

بعض الأزمان المعينة، أو الأمكنة المعينة، وكلُّ ذلك إنما يتصوّر في زمان النبوة، أو على وجه لا يقاس عليه غيره؛ كنهيه عن ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافَّة[١]، وكتخصيص الكعبة بالاستقبال، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد؛ فتصوُّر مثل هذا[٢] في مسألة ابن العربي غير مُتَأَتٍّ.

فإن قيل: ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوعٌ أو صنفٌ داخل تحت جنس شامل له أو لغيره[٣].

قيل: وفيه أيضاً عموم، من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر؛ فليس أحد الطرفين وهو الخصوص أولى به من الطرف الآخر وهو العموم، بل جهة العموم أولى؛ لأن الحرج فيها كُلِّيٌّ، بحيث لو لحِقَ نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحِقَ به في الحكم؛ فنسبةُ ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد، نسبةُ بعض أفراد ذلك الجنس في لُحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده؛ فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض، وإن سقط سقط في البعض، وهذا متفق عليه بين الإمامين، فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذلك.

فإن قيل: لعلَّه يريد بذلك ما كان مثل التغيُّر اللاحق للماء بما لا ينفكُّ عنه غالباً، وهو عامّ؛ كالتراب والطّحْلب وشبه ذلك، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصّاً ببعض المياه؛ فإن حُكم الأول ساقطٌ لعمومه، والثاني مختلَف فيه لخصوصه، وكذلك اختُلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا؟ لأنه متغيّر خاصّ، وكالتغير بتفَتُّت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف.

والطلاق قبل النكاح إن كان عامّاً سقط، وإن كان خاصّاً ففيه خلاف، كما إذا قال: كلُّ امرأة أتزوجها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كلُّ بِكر أتزوجها أو كل ثيِّب وما أشبه ذلك فهي طالق. ومثله كلُّ أَمَة اشتريتها فهي حُرّة؛ هو بالنسبة إلى قصد الوطء من الخاص[٤]، كما لو قال: كلُّ حُرَّة أتزوجها طالق، وبالنسبة إلى قصد مطلق

---

(١) الدافَّة: قوم من الأعراب يردون المصر، وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها.

(٢) أي: فخصوص مثل الخصوص في هذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي؛ فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربي في جملته هذه.

(٣) في (د): ولغيره.

(٤) لأنه له نكاح غير الإماء، أما الملك؛ فلا يكون لغير الإماء، وقد عمم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه بإسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة؛ فله أن يملك الإماء، ولكن ليس له نكاحهن؛ عملاً بالعموم في الأول، والخصوص في الثاني.

الملك من العام فيسقط، فإن قال فيه: كلُّ أَمَة اشتريتها من السودان كان خاصّاً، وجرى فيه الخلاف، وأشباه ذلك من المسائل.

فالجواب: أن هذا ممكن، وهو أقرب ما يُؤخذ عليه كلامه؛ إلَّا أنَّ نصَّ الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقَّق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه[1]، لا بالنسبة إلى نظر الأصول، إلَّا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد هاهنا، والنظر الأصولي يقتضي ما قال؛ فإنَّ الحرجَ العامّ هو الذي لا قُدرة للإنسان في الانفكاك عنه؛ كالأمثلة المتقدمة، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عامٍّ بإطلاق، إلَّا أنَّ الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخَفّ؛ إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة، لاختلاف أحوال الناس في ذلك.

وأيضاً؛ فكما لا يطّرد الانفكاك عنه دون مشقة؛ كذلك لا يطّرد مع وجودها؛ فكان بهذا الاعتبار ذا نظرين، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة: الطرف العامّ الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية، ويقابله طرف خاصٌّ يطّرد الانفكاك عنه من غير حرج، كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه، وواسطة دائرة بين الطرفين، هي محلُّ نظرٍ واجتهاد، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة: (الوسطية في مقاصد الشريعة)

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقِسطٍ لا مَيل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقَّة عليه ولا انحلال، بل هو تكليفٌ جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلَّفين غاية الاعتدال؛ كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شُرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢١٥]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وأشباه ذلك.

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلَّف، أو وجود مَظِنَّة انحرافه عن الوسط إلى أحد

(١) أي: فالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول، ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته، يقول المؤلف: إذا ثبت هذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين؛ كان المراد به ما شرحه المؤلف في هذا الوجه، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححاً له، لكن على أنه نظر فقهي لا أصولي.

الطرفين؛ كان التشريع رادّاً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعلى الطبيب الرفيقِ [أن][١] يحمل المريضَ على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلَّت صحته هيَّأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله.

أوَلا ترى أنَّ الله تعالى خاطب الناس[٢] في ابتداء التكليف خطابَ التعريف بما أنعَم عليهم من الطيبات والمصالح، التي بثَّها في هذا الوجود لأجلهم، ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠].

إلى آخر ما عدَّ لهم من النِّعَم، ثم وُعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادَوا على ما هم عليه من الكفر، فلما عاندوا وقابلوا النِّعَم بالكفران، وشكّوا في صدق ما قيل لهم، أُقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحَّته، فلما لم يلتفتوا إليها لرغبتهم في العاجلة أخبروا بحقيقتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء؛ لأنها زائلة فانية.

---

(١) في الأصل و(د): الرفيق يحمل، والزيادة من بعض النسخ المطبوعة.

(٢) الترتيب في ذاته صحيح، وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل إلى تكليفهم ـ بعد أصل الإيمان والكليات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية ـ إلا بعد بيانات وإرشادات وإعدادات للعقول إلى فهم هذه التكاليف، هذا مفهوم، ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت عليه في آيات مكية؛ كقوله تعالى في سورة غافر: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ إلخ، وفي سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ إلخ، وكالآية الثانية التي ذكرها من سورة إبراهيم لأنها مكية، ثم قوله بعد: «فلما عاندوا؛ أقيمت عليهم البراهين القاطعة»؛ أي: وذلك في آيات مكية أيضاً كما في سورة ق، انظر كتاب «الفوائد» لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله: «فلما لم يلتفتوا إليها؛ أخبروا بحقيقتها، وضربت لهم الأمثال»، كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدني لما أضر بترتيبه. ولا ينافي هذا كله أن تكون هذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضاً في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير؛ إلا أنه يبقى الكلام في أن هذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو؛ فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هذا الترتيب؟

وضُربت لهم الأمثال في ذلك؛ كقوله [تعالى]: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية [يونس: ٢٤]، وقوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ [الحديد: ٢٠] إلى آخر الآية، وقوله: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]، وقوله: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

بل لما آمن الناسُ وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا؛ رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها، أوقظوا[1] إلى هذا المعنى؛ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنَّ مِمَّا أخافُ عليكم ما يُفتَح لكم من زَهَراتِ الدنيا**»[2].

ولمّا[3] لم يظهر ذلك ولا مَظنَّته، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١]؛ ووقع لأهل الإسلام النهي عن الظلم[4]، والوعيد فيه والتشديد، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[5] [الأنعام: ٨٢]. فشقّ ذلك عليهم، وقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه؟ فنزل: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]؛ فخفف عنهم بسبب ذلك، مع أن قليل الظلم وكثيره منهي عنه، لكنهم فهموا أن مطلق الظلم لا يحصل معه الأمن في الآخرة ولا الهداية؛ لقوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

ولمّا قال عليه [الصلاة و] السلام: «**آيةُ المنافقِ ثلاثٌ: إذا حَدَّثَ كَذَب، وإذا وَعَدَ أخلَف،**

---

(١) في المطبوع: أو نظراً، لذلك قال دراز: يعني: وأنه مظنة لذلك كما أشار إليه سابقاً.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٢٧، ومسلم: ٢٤٢٢، وأحمد: ١١١٥٧، بنحوه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) المراد من كلام المؤلف في مثل هذا؛ أنه قال هذا في مقام كذا، وقال ذلك في مقام كذا، لا أن هناك في الخارج هذا الترتيب، وإلا؛ فالحديث قاله ﷺ على المنبر في المدينة، والآية في الأعراف وهي مكية، وكذا الآية الثانية في «المؤمنون» المكية.

(٤) أي: المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي.

(٥) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾، ولو رجع قوله: ﴿شق ذلك عليهم﴾ للآية والحديث، وزاد كلمة «بظلم» قبل قوله «بكذب»؛ لكان جيداً، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع، وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد في أنها لما نزلت شق عليهم، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم، حيث قالوا: أينا لم يظلم؟ أو نحوه، والتفسير أن رد إلى الطريق الأعدل.

وإذا ائتُمِنَ خان»[1] شقَّ ذلك عليهم؛ إذ لا يَسلَم أحدٌ من شيء منه، ففسَّره عليه [الصلاة و] السلام لهم حين أخبروه بكذب وإخلاف وخيانة مختصَّة بأهل الكفر.

وكذلك لمَّا نزل: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]، شقَّ عليهم؛ فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2] [البقرة: ٢٨٦].

وقارف بعضهم بارتداد أو غيره وخاف ألَّا يُغفر له، فسُئل في ذلك رسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣].

ولما ذمّ الدنيا ومتاعها؛ همَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتَّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا، وينقطعوا إلى العبادة، فردَّ ذلك عليهم رسول الله ﷺ وقال: «مَن رَغِبَ عن سنَّتي فليس مِنِّي»[3].

ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥]، والمال والولد هي الدنيا[4]، وأقرَّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتُّع بالحلال منها، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها؛ إلَّا عند ظهور حِرصٍ أو وجود منع من حقِّه، وحيث تظهر مَظنَّة مخالفة التوسط بسبب ذلك وما سواه؛ فلاه

ومِن غامض هذا المعنى أنَّ الله تعالى أخبر عما يجازي به المؤمنين في الآخرة، وأنه جزاء لأعمالهم، فنسب إليهم[5] أعمالاً وأضافها إليهم بقوله: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

ونفى المنة به عليهم في قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[6] [التين: ٦]، فلما منُّوا بأعمالهم، قال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧]؛ فأثبت المِنّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه؛ لأنه مقطع حقّ، وسَلَب[7] عنهم ما أضاف إلى الآخرين؛ بقوله: ﴿أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧] كذلك أيضاً، أي: فلولا الهداية لم يكن ما منتم به.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٣، ومسلم: ٢١١، وأحمد: ٨٦٨٥، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٤٦، من حديث ابن عمر ﵄.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٠٦٣، ومسلم: ٣٤٠٣، وأحمد: ١٣٥٣٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٤) أي: التي قد ذمها. (٥) في الأصل: لهم.

(٦) جار على أن المعنى غير ممنون به، وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع.

(٧) فلم يضف العمل لهم، بل أضافه لنفسه ومَنّ به عليهم بخلاف غيرهم؛ فإنه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم.

وهذا يشبه في المعنى المقصود حديث شِراج[١] الحَرَّة حين تنازع فيه الزبير ورجلٌ من الأنصار؛ فقال عليه السلام: «اسقِ يا زُبيرُ ـ فأمره بالمعروف ـ وأرسِل الماءَ إلى جارِك»، فقال الرجل: أنْ كان ابنَ عمَّتِك؟ فتلوَّن وجهُ رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسقِ يا زُبيرُ حتى يرجعَ الماءُ إلى الجَدْر» واستوفى له حقه؛ فقال الزبير: إن هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية [النساء: ٦٥][٢].

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها.

وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر؛ يعطي الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي: أهو غذاء، أم سُمّ، أم غير ذلك؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط؛ قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر، ليرجع إلى الاعتدال، وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة، وهذا غاية الرِّفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

فصل: (الميل عن التوسط في التكاليف لمعنى مقصود)

فإذا نظرتَ في كُلِّية شرعية، فتأمَّلْها تجدها حاملةً على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف؛ فذلك في مقابلة واقع أو متوقَّع في الطرف الآخر.

فطرفُ التشديد ـ وعامَّة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ـ يُؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف ـ وعامَّة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يُؤتى به في مقابلة مَن غلب عليه الحرَج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمَعقِل الذي يلجأ إليه.

---

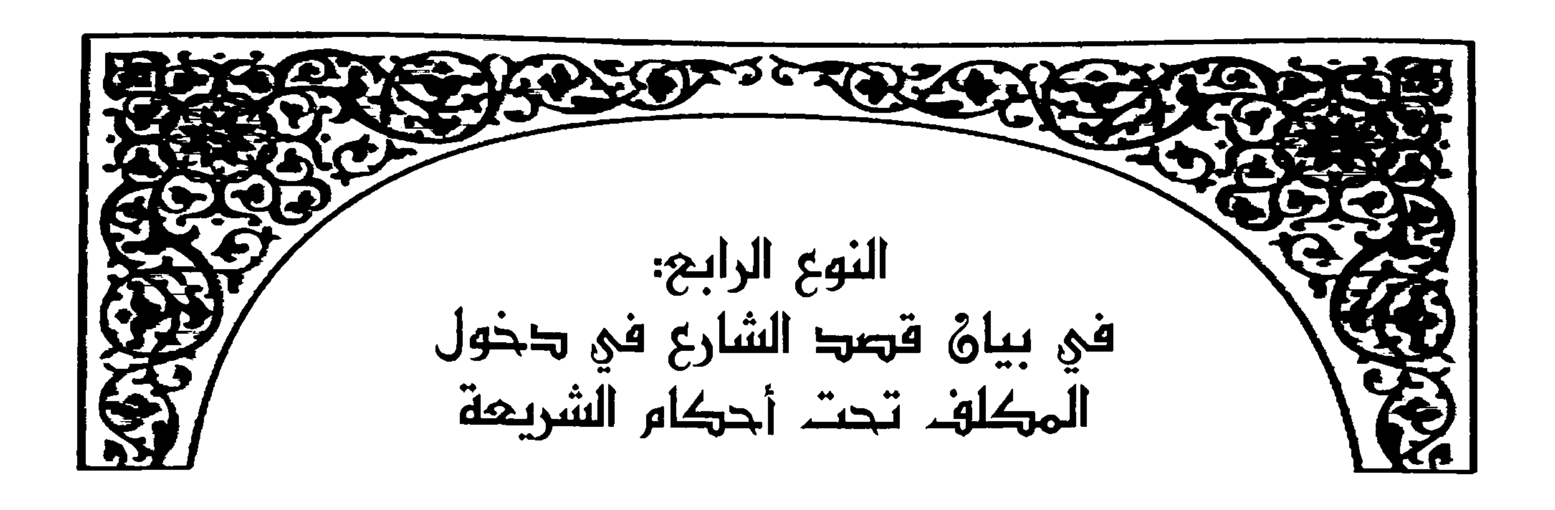
(١) الشراج: جمع شَرْجة؛ بفتح، فسكون، وهي سبيل الماء من الحرة إلى السهل، والحرة: أرض ذات حجارة سود، وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٨٥، ومسلم: ٦١١٢، وأحمد: ١٤١٩.

وعلى هذا؛ إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدِّين مَن مالَ عن التوسط، فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى، وعليه يجري النظر في الورع والزهد، وأشباههما، وما قابَلَها.

والتوسط يُعرف بالشرع، وقد يُعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

* * *



النوع الرابع: في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى: (مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية الهوى)

المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلَّف[1] عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصّ الصريح الدالُّ على أن العباد خُلقوا للتعبُّد لله، والدخول تحت أمره ونهيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦ - ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة؛ كقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام، وقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦].

---

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي، ولا تنافي بين القصدين، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما؛ فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام، والانقياد له لا لهواه، وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله، وكذلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام.

إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم؛ فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كلّ حال، وهو معنى التعبُّد لله.

والثاني: ما دلَّ على ذمِّ مخالفة هذا القصد، من النهي أوّلاً عن مخالفة أمر الله، وذمّ من أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكلّ صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة، وأصل ذلك اتباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة؛ فقد جعل الله اتّباع الهوى مضاداً للحق، وعدَّه قسيماً له؛ كما في قوله [تعالى]: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية [ص: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾، وقال في قسيمه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١]، وقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ ـ ٤].

فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي، وهو الشريعة، والهوى؛ فلا ثالث لهما، وإذا كان كذلك فهما متضادّان، وحين تعيَّن الحقُّ في الوحي توجَّه للهوى ضده، فاتباع الهوى مضادٌّ للحقّ.

وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ الآية [الجاثية: ٢٣]، وقال: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦]، وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤].

وتأمل؛ فكلُّ موضع ذَكَر الله تعالى فيه الهوى؛ فإنما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه، وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال: «ما ذَكَر الله الهوى في كتابه إلّا ذمه»[1]، فهذا كله واضح في أنَّ قصدَ الشارع الخروج عن اتباع الهوى، والدخول تحت التعبُّد للمولى.

والثالث: ما عُلم بالتجارب والعادات من أنَّ المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض؛ لما يلزم في ذلك من التهارج[2] والتقاتل

---

(١) ★ ذكره ابن الجوزي في «ذم الهوى» ص١٢، والقرطبي في «تفسيره»: (١٩/ ١٥٩) عند الآية ٢٣ من سورة الجاثية.

(٢) ★ الهَرْج: شدة القتل وكثرته. «تاج العروس»: (هرج).

والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة، ولذلك اتفقوا على ذمِّ من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة دَرَسَت؛ كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكفِّ كلّ من اتبع هواه في النظر العقلي[1]، وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، واطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا، من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية؛ فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه.

وإذا كان كذلك؛ لم يصح لأحد أن يدَّعي على الشريعة أنها وُضعت على مقتضى تشهِّي العباد وأغراضهم؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة، أما الوجوب والتحريم؛ فظاهرٌ مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار؛ إذ يقال له: «افعل كذا»، كان لك فيه غرض أم لا، و«لا تفعل كذا»، كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتفق للمكلَّف فيه غرضٌ موافقٌ، وهوىً باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهي، فبالعرض لا بالأصل.

وأما سائر الأقسام ـ وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ـ؛ فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرضٌ وقد لا يكون؛ فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار، بل في رفعه مثلاً، كيف يقال: إنه داخل تحت اختياره؟ فكم مِن صاحب هوى يودُّ لو كان المباح الفلاني ممنوعاً، حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعُه لحرَّمه، كما يطرأ للمتنازعين في حقّ.

وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله، يودّ لو كان مطلوب الحصول؛ حتى لو فُرِض جعلُ ذلك إليه لأوجبه، ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس، فيحب الآن ما يكره غداً، وبالعكس؛ فلا يستتب في قضية حكمٌ على الإطلاق، وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى، فسبحان الذي أنزل في كتابه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فإذاً؛ إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلَّف، إلَّا من حيث كان قضاء من الشارع، وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع، وغرضُه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا هو عين إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله.

---

(١) أي: من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح.

فإن قيل: وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة؛ فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[1] [المؤمنون: ١١٥]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾[2] [ص: ٢٧]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨ ـ ٣٩].

وإن كان لحكمة ومصلحة؛ فالمصلحة[3] إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى، أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال، لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبيَّن في علم الكلام، فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذلك مقتضى أغراضهم؛ لأنَّ كلَّ عاقل إنما يطلب مصلحةَ نفسه وما يوافق هواه في دنياه وأخراه، والشريعة تكفَّلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف، فكيف ينفى أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم؟

وأيضاً؛ فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد، وأثبتت لهم حظوظهم، تفضُّلاً من الله [تعالى] على ما يقوله المحقّقون، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة، وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقّاً؛ كان ما ينافيه باطلاً[4].

فالجواب: أنَّ وضع الشريعة إذا سُلّم أنها لمصالح العباد؛ فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذلك كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك؛ فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه، واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض، أما أنَّ مصالح التكليف عائدة على المكلَّف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع، وهو ظاهر، وبه يتبيَّن ألَّا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع؛ لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة، وذلك ما أردنا هاهنا.

---

(١) أي: بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء؛ فهي توبيخ للكفار على تغافلهم، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة، ولو زاد كلمة «إلخ»؛ لكان أحسن؛ لأن ظهور الإشارة تام في قوله: ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.

(٢) الباطل ما لا حكمة فيه، والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب، ولا يكون إلا بعد شرع وبيان، والآية بعدها مثلها؛ فإن معنى اللعب واللهو ما لا حكمة فيه، وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات، فلا يقال: إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة.

(٣) ★ في الأصل: فالحكمة والمصلحة.

(٤) ★ تقدم الكلام على مسألة إثبات الحكمة لله تعالى، وقول أهل السنة والجماعة فيها ص١٤٤.

فصل: (بطلان العمل على الهوى)

فإذا تقرَّر هذا انبنى عليه قواعد:

منها: أن كلَّ عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو باطلٌ بإطلاق؛ لأنه لا بدَّ للعمل من حامل عليه، وداعٍ يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل؛ فليس إلَّا مقتضى الهوى والشهوة، وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة.

وتأمَّل حديثَ ابن مسعود ﷺ في «الموطأ»: «إنك في زمان كثيرٌ فقهاؤه، قليلٌ قُرَّاؤه، تُحفَظُ فيه حدودُ القرآن، وتُضَيَّع حروفُه، قليلٌ من يسأل، كثيرٌ من يُعطي، يُطيلون فيه الصلاة ويُقْصِرون فيه الخُطبة، يبدؤون أعمالَهم قبل أهوائهم[١]، وسيأتي على الناس زمانٌ قليلٌ فقهاؤه، كثيرٌ قُرَّاؤه، تُحفظُ فيه حروفُ القرآن، وتُضيَّع حدودُه، كثيرٌ من يسأل، قليلٌ من يُعطي، يُطيلون فيه الخُطبة ويُقصِرُون الصلاة، يُبَدُّون فيه أهواءهم قبل أعمالهم»[٢].

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر، وأما العادات؛ فذلك من حيث عدم ترتُّب الثواب على مقتضى الأمر والنهي، فوجودها في ذلك وعدمها سواء، وكذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب.

وكل فعل كان المتَّبعُ فيه بإطلاقِ الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو صحيح وحقّ؛ لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع؛ فكان كلّه صواباً، وهو ظاهر.

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولاً بهما؛ فالحكم للغالب[٣] والسابق[٣]، فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في إلحاقه بالقسم الثاني، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة؛ لأن طلب الحظوظ والأغراض لا

---

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه، فإذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله، أما هواهم؛ فمرتبته متأخرة عن البدء في العمل؛ فليسوا فيه متبعين للهوى، بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه؛ فإن المتغلب عليه في العمل هواه، وشتان بين الفريقين.

(٢) ★ مالك: (١/ ١٧٣)، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد»: ٧٨٩، وعبد الرزاق: ٣٧٨٧، والبيهقي في «الشعب»: ٤١٧، قال ابن عبد البر في «الاستذكار»: (٢/ ٣٦٣) إن هذا الحديث قد رُوي عن ابن مسعود من وجوه متصلة حسان متواترة.

(٣) أي: الأقوى في الحمل على الفعل، والذي سبق إلى النفس منهما.

ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة؛ لأن الشريعة موضوعةٌ أيضاً لمصالح العباد، فإذا جُعل الحظ تابعاً؛ فلا ضرر على العامل.

إلَّا أنَّ هنا شرطاً معتبراً، وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصَّلَ أو يُحصِّل به غرضه مما تبيَّن أنَّ الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض، وإلَّا فليس السابق فيه أمر الشارع، وبيان هذا الشرط مذكور في موضعه.

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتَّبَع؛ فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القسمين تحرِّي قصد الشارع وعدم ذلك، فكلُّ عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر؛ فإن كفَّ هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع له؛ فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع، وهواه تبع، وإن لم يكف عند ورود النهي عليه؛ فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبعٌ لا حُكم له عنده، فواطئ زوجته وهي طاهر، محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع، فإن حاضت فانكفَّ؛ دلَّ على أنَّ هواه تبعٌ؛ وإلَّا دلَّ على أنه السابق.

فصل: (اتباع الهوى في المحمود طريق إلى المذموم)

ومنها: **أنَّ اتِّباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود؛ لأنه إذا تبيَّن أنه مضادٌّ بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً.**

أما أولاً: فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي؛ لأنه مضاد لها.

وأما ثانياً: فإنه إذا اتُّبِعَ واعتيدَ، ربما أحدثَ للنفس ضراوةً وأُنساً به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيِّما وهو مخلوقٌ معها مُلصق بها في الأمشاج، فقد يكون مسبوقاً بالامتثال الشرعي فيصير سابقاً له، وإذا صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه؛ فبسرعةٍ ما يصير صاحبه إلى المخالفة، ودليل التجربة حاكمٌ هنا.

وأما ثالثاً: فإن العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم، وانفتاح مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وُضع له القَبول في الأرض فانحاش إليه الناس، وحلَّقوا عليه، وانتفعوا به، وأمُّوه لأغراضهم المتعلِّقة بدنياهم وأخراهم، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة، من الصلاة، والصوم، وطلب العلم، والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطُرق الخير، فإذا دخل عليه ذلك؛ كان للنفس به بهجة وأُنسٌ، وغنىً ولذة، ونعيمٌ بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذلك.

كما قال بعضهم: «لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف»، أو كما قال[١].

وإذا كان كذلك فلعلَّ النفس تنزع[٢] إلى مقدمات تلك النتائج، فتكون سابقة للأعمال، وهو باب السقوط عن تلك الرتبة، والعياذ بالله. هذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق، ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين، وأخبار الفضلاء والصالحين، فلا حاجة إلى تقريره هاهنا.

فصل: (اتباع الهوى مظنة للاحتيال على أغراضه)

ومنها: **أن اتِّباع الهوى في الأحكام الشرعية مَظِنَّة لأن يحتال بها على أغراضه**، حتى تصير[٣] كالآلة المُعدَّة لاقتناص أغراضه؛ كالمُرائي يَتَّخذ الأعمالَ الصالحةَ سُلَّماً لما في أيدي الناس، وبيان هذا ظاهر، ومن تتبَّع مآلات اتِّباع الهوى في الشرعيات وَجَد من المفاسد كثيراً، وقد تقدم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها، ولعل الفِرَق الضالة المذكورة في الحديث[٤] أصل ابتداعها اتباع أهوائها، دون توخّي مقاصد الشرع.

المسألة الثانية: (أنواع المقاصد الشرعية)

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لا حظَّ فيها للمكلَّف، وهي الضروريات المعتبرَة في كل ملَّة، وإنما قلنا: إنها لا حظَّ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

---

(١) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٧/ ٣٧٠)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٦/ ٣٠٢) من قول إبراهيم بن أدهم.

(٢) وتشتد رغبتها في القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها، ولذتها ونعيمها، وإكرامها بالكرامات وزيادة القبول في الأرض، وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل؛ لكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته.

(٣) ★ في (د): فتصير.

(٤) ★ وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «ستفترق أُمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار...». أخرجه أبو داود: ٤٥٩٦، والترمذي: ٢٦٤٠، وابن ماجه: ٣٩٩١، وأحمد: ٨٣٩٦، وابن حبان: ٦٢٤٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده حسن.

فأما كونها عينية؛ فعلى كل مكلف في نفسه؛ فهو مأمور بحفظ دينه[١] اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة[٢] بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانةً على إقامة تلك الأوجه الأربعة، ويدلُّ على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلافَ هذه الأمور لحُجِر عليه، ولحِيلَ بينه وبين اختياره، فمِن هنا صار فيها مسلوبَ الحظ، محكوماً عليه في نفسه؛ وإن سرى[٣] له فيها حظ؛ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي.

وأما كونها كفائية؛ فمن حيث كانت مَنُوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلَّفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلَّا بها، إلَّا أن هذا القسم مكمّل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العَيني إلا بالكِفائي، وذلك أن الكِفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص؛ لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود، وحقيقته[٤] أنه خليفة الله في عباده، على حسب قدرته وما هُيِئَ له من ذلك؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله[٥]، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض.

ويدلُّك على أنَّ هذا المطلوب الكفائي مُعرًّى من الحظ شرعاً أنَّ القائمين به في ظاهر الأمر[٦] ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك؛ فلا يجوز لوالٍ أن

---

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لا حظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة؛ فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك، كأن يقذف بنفسه في مهواة، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشُّبه التي تورد عليه مثلاً، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب، ونسله بألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به، وبهذا يظهر قوله: «أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه»، أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا؛ فهذا من النوع الثاني، أي: المقاصد التابعة التي فيها حظه، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي.

(٢) صفة للأنساب، وقوله: «الرحمة» متعلق بالعاطفة؛ أي: الأنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان.

(٣) ★ في المطبوع: صار.

(٤) ★ أي: القائم بالأمر الكفائي.

(٥) ★ في الأصل: بجميع ما يحتاج إليه.

(٦) وإنما قال في ظاهر الأمر؛ لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا إليه؛ فإنه يأخذه من بيت المال =

يأخذ أُجرةً ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه، ولا لحاكم على حُكمه، ولا لمفْتٍ على فتواه، ولا لمحسِن على إحسانه، ولا لمقرِض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرِّشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة[١] هنا مُؤدٍّ إلى مفسدة عامّة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات.

وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجَورُ في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام، وبالنظر فيه يتبيَّن[٢] أن العبادات العينية لا تصح الإجارة عليها، ولا قصد المعاوضة فيها، ولا نيل مطلوب دنيوي بها، وأنَّ تَرْكَها سببٌ للعقاب والأدب، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة[٣]؛ لأن في تركها أيّ مفسدة في العالم.

وأما المقاصد التابعة[٤]**؛ فهي التي رُوعي فيها حظُّ المكلَّف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبل عليه من نَيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسدِّ الخَلَّات**، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدِّين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قِبَل الإنسان تحمِله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره؛ فخُلِق له شهوة الطعام والشراب إذا مسَّه الجوع والعطش؛ ليحرِّكه ذلك الباعث إلى التسبُّب في سدِّ هذه الخلَّة بما أمكنه، وكذلك خُلِقَ له الشهوة إلى النساء، لتحرِّكه إلى

= الذي يأتي دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم، إلا أن هذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة؛ فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقّاً رآه بين المتخاصمين، كما هو ظاهر.

(١) أي: يأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه، يؤدي إلى مفسدة عامة هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس، والبعد عن تهمة التحيز.

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها، وليس له الخيرة في التخلي عنها.

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص بوجه من وجوه التعين.

(٤) وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه وتقوى منته عليه؛ فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة، ولا بالتعليم دون الزراعة، وهكذا من ضروب التسببات التي لا يسعها التفصيل؛ فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها؛ لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها، ولو عدمت التابعة رأساً لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها، وفرق آخر، وهو أن الأصلية واجبة، والتابعة مباحة «أي: بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح»، وسيأتي له في المسألة الثانية عدها من الضروريات أيضاً كالمقاصد الأصلية.

اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خُلِقَ له الاستضرار بالحَرِّ والبرد والطوارق العارضة؛ فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن، ثم خلق الجنة والنار، وأرسل الرسل مبيِّنة أن الاستقرار ليس هاهنا، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى، وأن السعادةَ الأبدية والشقاوةَ الأبدية هنالك، لكنها تُكتسب أسبابها هنا بالرجوع إلى ما حدَّه الشارع، أو بالخروج عنه؛ فأخذ المكلَّفُ في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض، ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده؛ لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره؛ فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحدٍ إنما يسعى في نفع نفسه.

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكمِّلة لها، ولو شاء الله لكلَّف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلَّف بها مع سلب الدواعي المجبول عليها؛ لكنه امتنَّ على عباده بما جعله وسيلةً إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة، وأجرى على الدوام مما يعُدُّه العبد مصلحة ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ولو شاء لمنعَنا في الاكتساب الأخروي القصدَ إلى الحظوظ، فإنه المالك وله الحجة البالغة، ولكنه رغَّبَنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظيٍّ لنا، وعجَّل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتَّع بها في طريق ما كلَّفنا به؛ فبهذا اللحظ قيل: إنَّ هذه المقاصد توابع، وإنَّ تلك هي الأصول؛ فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لُطف المالك بالعبيد.

المسألة الثالثة: (أنواع الضروريات)

قد تحصَّل إذاً أن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلَّف فيه حظٌّ عاجلٌ مقصود؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السَّكَن[1]، والمسكن، واللباس، وما يُلحق بها من المتمِّمات، كالبيوع والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظٌّ عاجلٌ مقصود[2]، كان من فروض الأعيان كالعبادات[3] البدنية

---

(١) أي: الزوجة.

(٢) إنما قال: «مقصود» لأن في فروض الكفاية ـ كالولاية ـ حظّاً عاجلاً؛ كعزة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، وهكذا مما سيأتي له؛ إلا أنه غير مقصود شرعاً، بل منهي عنه أشد النهي، وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد.

(٣) وكغير العبادات، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل، كما تقدم إيضاحه.

والمالية؛ من الطهارات[1]، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وما أشبه ذلك، أو من فروض الكفايات، كالولايات العامّة؛ من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شُرعت عامّة لمصالح عامة، إذا فُرض عدمها أو تركُ الناس لها انخرَمَ النظام.

فأما الأول؛ فلما كان للإنسان فيه حظٌّ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قويّاً جدّاً بحيث يحمله قهراً على ذلك؛ لم يؤكّد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[2]، بل جعل الاحتراف والتكسُّب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة؛ كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [طه: ٨١] وما أشبه ذلك.

مع أنّا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك، لأثموا[3]؛ لأن العالم لا يقوم إلّا بالتدبير والاكتساب؛ فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجِبلّة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظّ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرعُ عيناً أو كفاية، كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب[4]، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان:

قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة.

وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة؛ كالإجارات والكراء والتجارة، وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات؛ فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير، خدمة دائرة بين الخلق؛ كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع.

ويتأكد الطلَبُ فيما فيه حظّ الغير على طلب حظّ النفس المباشر، وهذه حكمة بالغة، ولمّا

---

(١) ★ في (د): الطهارة.

(٢) أما بالنسبة إلى غيره كالأقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قوياً؛ فسيأتي أن الشارع يوجبه.

(٣) قد يقال: إذاً يكون واجباً كفائياً، وإلا لاختل حد الأحكام الخمسة؛ إلا أن يقال: إن هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الأحكام، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوباً بالجزء.

(٤) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب.

كان النظر هكذا، وكانت جهة الداعي كالمتروكة[١] إلى ما يقتضيه، وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم[٢]، بل هو على الضد من ذلك؛ أُكِّدت جهة الكفِّ هنا بالزَّجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة؛ كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمرِ، وأكلِ الربا، وأكلِ أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة، وأشباه ذلك؛ فإن الطبعَ النازعَ إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء.

وعلى هذا الحدِّ جرى الرسم الشرعي في قسم الكفاية من الضرب الثاني أو أكثر أنواعه؛ فإنَّ عِزَّ السلطان، وشرف الولايات، ونخوة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، مما جُبِل الإنسان على حُبّه؛ فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاء ذلك مقيَّداً بالشروط المتوقَّع خلافها، وأكَّد النظر في مخالفة الداعي؛ فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عما تنزع إليه النفس فيها؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] إلى آخرها. وفي الحديث: «**لا تَطْلبِ الإمارةَ فإنَّكَ إنْ طَلبتَها باستِشْراف نَفسٍ وُكِلْتَ إليها**»[٣]، أو كما قال.

وجاء النهي عن غلول الأمراء[٤]، وعن عدم النصح في الإمارة[٥] لما كان هذا كلّه على خلاف الداعي من النفس، ولم يكن هذا كلّه دليلاً على عدم الوجوب في الأصل، بل الشريعة كلُّها دالَّة على أنها في مصالح الخلق مِن أَوجب الواجبات.

وأما قسم الأعيان؛ فلمَّا لم يكن فيه حظٌّ عاجلٌ مقصود، أُكِّد القصدُ إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم، وأُقيمت عليه العقوبات الدنيوية، وأعني بالحظ المقصود ما كان مقصوداً للشارع[٦]

---

(١) فلم توجب، بل ندب إليها، أو ذكرت في معرض الإباحة.

(٢) أي: لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الإنسان يدعوه إلى طلب المصلحة ودرء المفسدة من أي طريق كان، وكان ما يناقض الداعي وهو ما يقتضي عدم الدخول في طلب مصلحته ودرء مفسدته ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه؛ صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعي بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعي في كل شيء، ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٦٢٢، ومسلم: ٤٢٨١، وأحمد: ٢٠٦٢٨، بنحوه، من حديث عبد الرحمن بن سمرة ﷺ.

(٤) ★ لقوله ﷺ: «هدايا الأمراء غلول». أخرجه أحمد: ٢٣٦٠١، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٣٨)، من حديث أبي حميد الساعدي ﷺ، وإسناده ضعيف، وله شواهد عن جابر وابن عباس وأبي هريرة ﷺ.

(٥) ★ لقوله ﷺ: «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً، فلم يحطها بنصيحة إلَّا لم يجد رائحةَ الجنة». أخرجه البخاري: ٧١٥٠، ومسلم: ٣٦٣، وأحمد: ٢٠٢٩١، من حديث معقل بن يسار ﷺ.

(٦) ★ في (د): مقصود الشارع.

بوضعِه السببَ الباعث عليه، وغير المقصود، وهو ما لم يكن مقصوداً للشارع بوضعه السبب؛ فإنا نعلم أنَّ الشارعَ شرعَ الصلاة وغيرها من العبادات لا لنُحمد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفاً وعزّاً أو شيئاً من حُطامها؛ فإن هذا ضدّ ما وُضعت له العبادات، بل هي خالصة لله ربِّ العالمين ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣].

وهكذا شُرعت أعمال الكفاية لا ليُنال بها عز السلطان، ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتَّبَع؛ فإن عزَّ المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر، وكذلك ظهور العزة في الولايات موجودٌ معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلَّف به، وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم[١] حسبما حدَّه الشارعُ غير منكر ولا ممنوع، بل هو مطلوبٌ متأكّد، فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامّة؛ فعلى العامّة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك.

وقد قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ الآية [طه: ١٣٢]، وقال: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، وفي الحديث: «من طَلَب العِلم تكفَّلَ الله برزْقِه»[٢] إلى غير ذلك مما يدلُّ على أن قيام المكلَّف بحقوق الله، سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل: (المقاصد الأصلية والتابعة تقع كل منهما في طريق الأخرى)

فقد تحصَّل من هذا أن ما ليس فيه للمكلَّف حظٌّ بالقصد الأول يحصل له فيه حظّه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلَّف حظ بالقصد الأول يحصل فيه[٣] العمل المبرَّأ من الحظ.

وبيان ذلك في الأول ما ثبت في الشريعة أوّلاً من حفظ[٤] نفسه وماله، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك، زائداً إلى ما جُعل لهم من حبِّ الله وحبِّ أهل السماوات لهم، ووضع

---

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال لا بالرشوة، ولا بهدايا الخصوم، ولا بأجر منهم.

(٢) ★ أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب»: ٣٩١، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»: (٣/ ١٨٠)، وفي «الجامع لأخلاق الراوي»: ٦٩، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٤١/ ٣٣٢)، من حديث زياد بن الحارث، وقال الألباني في «ضعيف الجامع»: ٥٦٨٤: موضوع.

(٣) أي: يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل مما لا حظ فيه؛ كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها؛ فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لا حظ فيه.

(٤) ★ في المطبوع: حظ.

القَبول لهم في الأرض، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم، وما يخصون به من انشراح الصدور، وتنوير القلوب، وإجابة الدعوات والإتحاف بأنواع الكرامات، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً إلى رب العزة: **«من آذى لي ولياً فقد بارَزَني بالمحارَبَة»**[١].

وأيضاً؛ فإذا كان مَن هذا وصفه قائماً بوظيفة عامّة لا يتفرَّغ بسببها لأموره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه؛ وجب على العامّة أن يقوموا له بذلك ويتكفَّلوا[٢] له بما يفرِّغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، إلى ما أشبه ذلك مما هو راجعٌ إلى نيل حظِّه على الخصوص، فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية، في طريق تجرُّده عن حظوظه، وما له في الآخرة من النعيم أعظم.

وأما الثاني؛ فإن اكتساب الإنسان لضرورياته في ضمن قصده إلى المباحات التي يتنعَّم بها ظاهر؛ فإنَّ أكل المستلذّات، ولباس اللَّينات، وركوب الفارهات ونكاح الجميلات، قد تضمَّن سدّ الخلّات والقيام بضرورة الحياة، وقد مرَّ أن إقامة الحياة ـ من حيث هو ضروريٌّ ـ لا حظ فيه.

وأيضاً؛ فإنَّ في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق، قياماً بمصالح الغير[٣]، وإن كان في طريق الحظِّ؛ فليس فيه ـ من حيث هو ـ حظّ له يعود عليه منه غرض، إلَّا من جهة ما هو طريق إلى حظِّه، وكونه طريقاً ووسيلةً غير كونه مقصوداً في نفسه، وهكذا نفقته على أولاده وزوجته، وسائر من يتعلَّق به شرعاً من حيوان عاقل أو غير عاقل، وسائر ما يتوسلُ به إلى الحظ المطلوب، والله أعلم.

فصل: (حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية)

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلَّف بالنسبة إلى قسم الكفاية؛ وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام:

قسمٌ لم يعتبر فيه حظّ المكلَّف بالقصد الأول على حال، وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة.

وقسمٌ اعتبر فيه ذلك، وهو كلُّ عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٥٠٢، من حديث أبي هريرة ﷺ. (٢) ★ في المطبوع: يتكلفوا.

(٣) أي: فكما أن فيه الضروري العيني؛ فيه الضروري الكفائي.

نفسه؛ كالصناعات والحِرَف العادية كلِّها، وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلاب حظِّه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

وقسمٌ يتوسط بينهما؛ فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ الأمر الذي لا حظَّ فيه، وهذا ظاهرٌ في الأمور التي لم تتمحَّض في العموم وليست خاصة، ويدخلُ تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذلك؛ فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرُّد من الحظ، ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظ، ولا تناقض في هذا؛ فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ؛ فيؤمر انتداباً أن يقوم به لا لحظّ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حين لا يكون ثَمَّ قائمٌ بالانتداب، وأصل ذلك في والي مال اليتيم قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦].

وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسّام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية، وتعليم العلوم على تنوعها؛ ففي ذلك ما يوضح هذا القسم.

المسألة الرابعة(١): (ما روعي فيه الحظ وتجرد عنه بالنية)

ما فيه حظ العبد محضاً ـ من المأذون فيه ـ يتأتّى تخليصه من الحظ؛ فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً؛ فإنه من قَبيل ما أذن فيه أو أمر به، فإذا تلقّى الإذن بالقَبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد؛ صار مجرّداً من الحظ، كما أنه إذا لبّى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه؛ تجرّد عن الحظ، وإذا تجرَّد من الحظ ساوى(٢) ما لا عوض عليه شرعاً من القسم الأول الذي لا حظ فيه للمكلَّف.

وإذا كان كذلك؛ فهل يلحق به في الحكم لمّا صار ملحقاً به في القصد؟ هذا مما ينظر فيه، ويحتمل وجهين(٣) من النظر:

أحدهما: أن يقال: إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القصد؛ لأن قسم الحظ هنا قد

---

(١) إن قلت: إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها إلى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه، ولا يدرجها في مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف؛ لأنها ترجع إلى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولي عليه، أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده؟ قلنا: بل المقصود من المسألة هذا الأخير، وهو الوجهان من النظر؛ فإنهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتي، وأما أول المسألة؛ فمقدمة فقط.

(٢) أي: في القصد.

(٣) ظاهر كلامه هنا أن كلًا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ، وأن هذا أمر لا نزاع فيه، إنما البحث =

صار عين القسم الأول بالقصد، وهو القيام بعبادةٍ من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، أو[١] صار صاحبه على حظٍّ من منافع الخلق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال، والعمّال في أموال الخَلق، فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولي عليه ولا على ما تعبَّد به؛ كذلك هاهنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده، كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف، وما سوى ذلك يبذله[٢] من غير عوض؛ إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك، أو[٣] يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير؛ لأنه لما صار كالوكيل على غيره والقيِّم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير؛ لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة.

ومثل هذا محكيٌّ التزامه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكيٌّ عن الصحابة والتابعين ﷺ؛ فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات، لكن لا ليدَّخروا لأنفسهم، ولا ليحتجنوا أموالهم[٤]، بل لينفقوها في سُبُل[٥] الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرعُ إليه، وما حسَّنته العوائد الجارية[٦]، فكانوا في أموالهم كالولاة على بيوت الأموال، وهم في كلٍّ ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم؛ فهذا وجه يقتضي أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لاحظ فيه ألبتة.

ويدلُّ على أنَّ هذا مراعى على الجملة[٧] ـ وإن قلنا بثبوت الحظ ـ أنَّ طلب الإنسان لحظِّه

= في أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لا حظ فيه؟ أي: فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لا حظ فيه بنوعيه العيني والكفائي؟ هذا هو ظاهر كلامه، وجعله الاستفهام خاصّاً بمسألة الإلحاق في الحكم؛ فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام، مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثاني: «فالجميع مبني على إثبات الحظوظ»، وقال أيضاً: «إذا ثبت هذا؛ تبين أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ جملة»، وقد كان هذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكّاً ولا استفهاماً، مع أنه بمقتضى تقريره الآتي يكون هذا بل وما قبله من قوله «تجرد عن الحظ»، كل هذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر.

(١) لعل التنويع إشارة إلى النوعين السابقين فيما لا حظ فيه، وتقدم أنهما؛ إما عبادة بدنية أو مالية، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين، ويدل عليه قوله: «على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به».

(٢) ★ في الأصل: بذله.

(٣) لعلها واو عطف على «يقتطعه»؛ إذ هما قسم واحد كما سيجيء له، نعم، قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السباق واللحاق.

(٤) ★ الاحتجان: ضم الشيء وإمساكه. «غريب الحديث»: (٤/٢٩٨).

(٥) ★ في المطبوع: سبيل.

(٦) ★ في المطبوع: الشرعية.

(٧) أي: إن ما فيه حظ عومل معاملة ما لا حظ فيه على الجملة لا التفصيل؛ لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة؛ حتى إن الحظ الباقي له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً في ثناياها.

حيث أذن له فيه، لا بدَّ فيه من مراعاة حقِّ الله وحقِّ المخلوقين، فإنَّ طلب الحظ إذا كان مقيَّداً بوجود الشروط الشرعية، وانتفاء الموانع الشرعية، ووجود الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم، وهذا كلُّه لا حظَّ فيه للمكلَّف من حيث هو مطلوبٌ به، فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه، ثم إنَّ معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة، والمسامحة في المكيال والميزان، والنصيحة على الإطلاق، وترك الغش كلِّه، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحدَّ المشروع، وألَّا تكون المعاملةُ عوناً له على ما يكره شرعاً، فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طلب حظه بحظٍّ أصلاً؛ فقد آلَ الأمرُ في طلب الحظ إلى عدم الحظ[١].

هذا؛ والإنسان بعدُ في طلب حظِّه قصداً، فكيف إذا تجرَّد عن حظِّه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرِّي[٢] المشروع في الأعمال، لا بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات، وهو مجمعٌ عليه؛ فكذلك فيما صار بالقصد كذلك.

وأيضاً؛ فإنَّ فَرض هذا القصد لا يتصوَّر مع فرض طلب الحظ، وإذا كان كذلك فهي[٣] داخلةٌ في حُكم ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به، فإن ثبت أنه مطلوبٌ بما يقتضي سلب الحظ[٤]؛ فهو مطلوبٌ بما لا يتم ذلك المطلوب إلَّا به، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا؛ فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظٌّ ألبتة، وهذا[٥] ظاهر؛ فالشارع قد

---

(١) أي: على الجملة.

(٢) أي: على فعل ما لا حظ فيه بقسميه.

(٣) أي: المسألة داخلة في نظير «ما لا يتم. . . إلخ» يعني: ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه.

(٤) أي: مطلوب بتخليص العمل لله؛ فلا يتم ذلك إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه ابتداء، وهو القسم العبادي وقسم الولاية العامة؛ لأنه إذا كان حرّاً في تصرفاته المالية وغيرها؛ فلا يكون مسلوب الحظ، ويبقى الكلام في قوله: «سواء قلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا»؛ فإنه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم؛ فلا وجه للبحث برمته؛ لأن الغرض أنه إذا خلص الإنسان قصده في الأعمال ذات الحظ، وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله؛ فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثاني وهو ما لا حظ فيه؛ فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حرّاً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه، فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعي؛ ضاع البحث، وصار مما لا محصل له، وسيأتي له في آخر المسألة أن ذلك بإلزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء؛ أي: فهو حال شرعي ومقبول شرعاً وإن لم يكن بتكليف الشارع.

(٥) راجع للمقيس عليه وهو ما لا حظ فيه ابتداء، يريد به بيانه وضرب الأمثال له، وليس غرضه بيان المدعي =

طلب النصيحة مثلاً طلباً جازماً بحيث جعله الشارعُ عمدة الدِّين، بقوله ﷺ: «**الدِّينُ النَّصِيحَة**»[١]، وتوعّدَ على تركه في مواضع. فلو فرضنا توقُّفها على العوض أو حظٍّ عاجل؛ لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح، وذلك يؤدِّي إلى ألّا يكون طلبها جازماً.

وأيضاً الإيثار مندوبٌ إليه ممدوحٌ فاعله، فكونه معمولاً به على عوض لا يتصور أن يكون إيثاراً؛ لأن معنى الإيثار تقديم حظِّ الغير على حظِّ النفس، وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل، وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية، فهذا وجهٌ نظريٌّ في المسألة يمكن القول بمقتضاه.

والوجه الثاني: أن يقال: **إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ**؛ لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله، وجعله المقدَّم على غيره؛ حتى إنه إن أراد أن يستبدَّ بجميعه كان سائغاً، وكان له أن يدَّخره لنفسه، أو يبذلَه[٢] لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة، فهي هدية الله إليه، فكيف لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع؛ فإنما أخذ ما جُعل له فيه حظ، ومن حيث جُعل له، وبالقصد الذي أُبيح له القصد إليه.

وأيضاً[٣]؛ فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ؛ فهي وسيلةٌ وطريق إلى حظه؛ فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبلَ هذه المسألة، من أخذ الإنسان ما ليس له في العمل به حظ؛ لأنه وسيلة[٤] إلى حظِّه كالمعاوضات؛ فكذلك لا يُحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما تُوسّلَ به إليه.

= المقيس بضرب الأمثال له، وإن كان هذا هو الذي كان منتظراً تتميماً للوجه الأول من النظر، ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة، وسيأتي أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها.

(١) ★ وتمامه: «قالوا: لمن يا رسول الله؟» قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»، أخرجه مسلم: ١٩٦، وأحمد: ١٦٩٤٠، من حديث تميم الداري رضي الله عنه.

(٢) ★ في الأصل: ويبذله.

(٣) رد لقوله في الوجه السابق: «إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لا حظ فيها»؛ فينتفي أن يكون فيه الحظ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود إن هي إلا وسيلة إلى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الأول كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها إلى غرضه إلا بطريق نفع الغير، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض.

(٤) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض؛ فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة.

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدّخرون الأموال لمصالح أنفسهم، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب، ولم يكونوا يتّخذون التجارةَ أو الصناعةَ عبادة لهم على ذلك الوجه[١]، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفّف والقيام بالعبادة؛ فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم.

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعيِّن فيما تقدم؛ لصحَّة حمله على أنَّ المقصود بذلك التصرُّف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارعُ لهم؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسَعُهم من الحظوظ، ويعملون في أخراهم كذلك؛ فالجميع مبنيٌّ على إثبات الحظوظ، وهو المطلوب، وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حدّ الشارع، من غير تعدٍّ يقع في طريقها.

وأيضاً؛ فإنما حُدَّت الحدودُ في طريق الحظ، ألَّا يخلّ الإنسان بمصلحة غيره فيتعدَّى ذلك إلى مصلحة نفسه[٢]؛ فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلَّا لتجري المصالح على أقوم سبيل، بالنسبة إلى كلٍّ أحد في نفسه، ولذلك قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦]، وذلك عامّ في أعمال الدنيا والآخرة، وقال: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ﴾ [الفتح: ١٠]، وفي أخبار النبي ﷺ بعد ذِكر الظلم وتحريمه: «**يا عبادي إنما هي أعمالُكم أُحْصِيها لكم ثم أُوفِّيكم إيَّاها**»[٣].

ولا يختصُّ مثل هذا بالآخرة دون الدنيا، ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه؛ لقوله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والأدلة على هذا تفوت الحصر؛ فالإنسان لا ينفك عن طلب حظه في هذه الأمور التي هي طريقٌ إلى نيل حظه، وإذا ثبت هذا تبيَّن أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ العاجلة جملة.

وقد يمكن الجمع بين الطريقين؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

---

(١) أي: الذي شرحه فيما سبق، ودلل عليه بعمل الصحابة.

(٢) لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات، وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازي المعتدي بمثل ما اعتدى؛ فالإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس.

(٣) ★ قطعة من حديث قدسي طويل، أخرجه مسلم: ٦٥٧٢، من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

منهم: من لا يأخذها إلا بغير تسببه[١]؛ فيعمل العمل أو يكتسب الشيء، فيكون فيه وكيلاً على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر، ولا يدَّخر لنفسه من ذلك شيئاً، بل لا يجعل من ذلك لنفسه حظّاً لنفسه من الحظوظ[٢]؛ إما لعدم تذكّره لنفسه، لاطّراح حظّها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى، وإما قوة يقين بالله؛ لأنه عالم به وبيده ملكوت كل شيء[٣]، وهو حسبه فلا يخيبه، أو عدم التفات إلى حظّه يقيناً بأنَّ رزقَه على الله، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه، أو أنفة من الالتفات إلى حظّه مع حقِّ الله تعالى، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال، وفي مثل هؤلاء جاء: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩].

وقد نُقل عن عائشة ﵂ أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين ـ قال الراوي: أراه ثمانين ومئة ألف ـ فدعت بطَبَق، وهي يومئذٍ صائمةٌ، فجعلت تقسِمُه بين الناس، فأمست وما عندها من ذلك درهم؛ فلما أمست قالت: «يا جارية هَلُمِّي فِطْرِي»[٤]، فجاءتها بخبز وزيت، فقيل لها: أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لحماً تفطرين عليه؟ فقالت: «لا تُعَنِّيني، لو كنتِ ذكَّرتني لفعلت»[٥].

وخرّج مالك أنَّ مسكيناً سأل عائشة وهي صائمة، وليس في بيتها إلَّا رغيف، فقالت لمولاة لها: أعطيه إيَّاه، فقالت: ليس لكِ ما تُفطِرين عليه. فقالت: أعطيه إياه. قالت: ففعلتُ، [قالت]: فلما أمسينا أهدَى لنا أهلُ بيتٍ أو إنسانٌ ـ ما كان يُهدي لنا[٦] ـ شاةً وكفَنَها، فدعتني عائشة فقالت: «كُلي من هذا، هذا خيرٌ من قُرصِك»[٧].

وروي عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع ثوبها[٨]؛ وباعت مالها بمئة ألف وقسمته، ثم أفطرت على خبز الشعير[٩]، وهذا يشبه الوالي على بعض المملكة، فلا يأخذ إلَّا من الملك؛

---

(١) أي: إنه لا يأخذ شيئاً بتسببه، بل يجعل ذلك لغيره؛ فكل ما سبق إليه بالتسبب يجعله للخلق؛ فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل، وأنه كوكيل على تصريفه فقط، وليس له منه شيء، وهذه أعلى المراتب، وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج، وهو أقل من هذا.

(٢) ★ في الأصل: في الحظوظ.

(٣) ★ في (د): ملكوت السماوات والأرض.

(٤) ★ في (د): أفطري.

(٥) ★ أخرجه الحاكم: (٤/ ١٣)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٢/ ٤٧).

(٦) لعل الأصل: «ما لا يهدي لنا»؛ أي: أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدي لنا مثله في عظمه، وقوله: «شاة» بدل من ما. قلت: وما بين المعقوفتين من «الموطأ».

(٧) ★ أخرجه مالك في «الموطأ»: (٢/ ٩٩٧) بلاغاً عن عائشة، ومن طريقه البيهقي في «الشعب»: ٣٤٨٢.

(٨) ★ أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٧/ ١٣١)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٢/ ٤٧).

(٩) ★ أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٢/ ٤٧ ـ ٤٨)، وفيه أيوب بن سويد، وهو ضعيف.

لأنه قام له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه، ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه، فإذا دبَّر لنفسه انحطَّ عن رتبته إلى ما هو دونها، وهؤلاء هم أرباب الأحوال.

ومنهم: من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم؛ إن استغنى استعفَّ، وإن احتاج أكل بالمعروف، وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافعه؛ فقد يكون في الحال غنياً عنه؛ فينفقه حيث يجب الإنفاق، ويمسكه حيث يجب الإمساك، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أُذن له، من غير إسراف ولا إقتار، وهذا أيضاً براءة من الحظوظ في ذلك الاكتساب؛ فإنه لو أخذ بحظِّه لحابى نفسه دون غيره، وهو لم يفعل، بل جعل نفسه كآحاد الخلق، فكأنه قسّام في الخَلق يعدُّ نفسه واحداً منهم.

وفي «الصحيح» عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ الأشعَريِّينَ إذا أرْمَلوا في الغَزوِ أو قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينة، جَمَعوا ما كان عندَهم في ثوبٍ واحدٍ، ثم اقتَسَمُوه بينَهم في إناءٍ واحدٍ، فهُم منِّي وأنا منهم**»[1].

وفي حديث المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار[2] من هذا[3]، وقد كان عليه [الصلاة و] السلام يفعل في مغازيه من هذا ما هو مشهور، فالإيثار بالحظوظ محمود[4] غير مضاد لقوله عليه [الصلاة و] السلام: «**ابدَأ بنفسِك ثم بِمَن تَعُولُ**»[5]، بل يحمل على الاستقامة في حالتين.

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيِّدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يُعدُّ سعياً في حظ؛ إذ للقصد إليه أثرٌ ظاهرٌ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوَّى نفسه مع غيره، وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء بُرَءاء من الحظوظ، كأنهم

---

(١) أخرجه البخاري: ٢٤٨٦، ومسلم: ٦٤٠٨.

(٢) ★ عن عاصم بن الأحول قال: قلت لأنس ﷺ: أبلغك أن النبي ﷺ قال: «**لا حلف في الإسلام**» فقال: «**قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري**». أخرجه البخاري: ٢٢٩٤، ومسلم: ٦٤٦٣، وأحمد: ١٣٩٨٦.

(٣) فإنهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم في مالهم، بل ونسائهم، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة.

(٤) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه، وقوله: «**ما أخذوا لأنفسهم**» هذا في أهل المرتبة الثانية.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٤٢٧، ومسلم: ٢٣٨٦، وأحمد: ١٥٥٧٨، من حديث حكيم بن حزام ﷺ بلفظ: «**اليدُ العُليا خيرٌ من اليدِ السُّفلى، وابدأ بمن تَعُول**».

عدُّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ، وتجدهم في التجارات أو في الإجارات[1] لا يأخذون إلَّا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له.

ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم؛ فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم ـ وإن جازت ـ كالغش لغيرهم؛ فلا شك أن هؤلاء لاحقون حُكماً بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء.

ومنهم: من لم يبلغ مبلغ هؤلاء، بل أخذوا ما أُذن لهم فيه من حيث الإذن، وامتنعوا مما مُنعوا منه، واقتصروا على الإنفاق في كلِّ ما لهم إليه حاجة، فمثلُ هؤلاء بالاعتبار المتقدِّم أهل حظوظ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها، فإن قيل في مثل هذا: إنه تجرُّدٌ عن الحظ؛ فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرّد أهوائهم، تحرُّزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي، وهذا هو الحظ المذموم، إذ لم يقف دون ما حدّ له، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها، ولا كلام في هذا، وإنما الكلام في الأول، وهو لم يتصرف إلَّا لنفسه؛ فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة للمسلمين، بل هو والٍ على مصلحة نفسه، وهو من هذا الوجه ليس بوالٍ عامّ، والولاية العامة هي المبرّأة من الحظوظ؛ فالصواب ـ والله أعلم ـ أن أهل هذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ؛ فيجوز لهم ذلك؛ بخلاف[2] القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسببه[3] أو يأخذ به، لكن على نسبة القسمة ونحوها.

المسألة الخامسة: (مراعاة المقاصد الأصلية)

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية؛ فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة، وكلُّ قسم من هذين فيه نظر وتفريع، فلنضع في كلِّ قسم مسألة.

فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً، فيما كان بريئاً من الحظ[4] وفيما روعي فيه الحظ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع؛ إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهذا كافٍ هنا.

---

(١) في (د): في الإجارات والتجارات.

(٢) فلا يجوز لهما بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكمالاً في الأحوال لا بتكليف الشرع.

(٣) في (د): بتسبب.

(٤) أي: رأساً كالعبادات الصرفة، أو كان مما فيه الحظ بالعرض؛ فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لا حظ فيها للمكلف، ويشير إليه قوله بعد: «ثم يندرج حظه في الجملة»؛ إلا أن يقال: إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ؛ كان كالمقاصد الأصلية، ويأتي للكلام تتمة.

وينبني عليه قواعد وفقه كثير:

من ذلك أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغيِّر في وجه محض العبودية.

وبيان ذلك أن حظَّ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه، على قولنا: إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه، إنما هو مجرَّد تفضُّل امتنَّ الله به؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد، وهو أيضاً جارٍ على القول بالوجوب العقلي، فمجرَّد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الإذن[1] كافٍ في حصول كلِّ غرض، فالمتوجِّه إلى مجرَّد خطاب الشارع، العامل على وفقه ملبّياً له بريء من الحظ. وفعله واقعٌ على الضروريات وما حولها ثم يندرجُ حظُّه في الجملة، بل هو المقدَّم شرعاً على الغير.

فإذا اكتسب الإنسانُ امتثالاً للأمر، أو اعتباراً بعلَّة الأمر، وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها، كان هو[2] المقدَّم شرعاً: «**ابدَأ بنفسِك ثم بِمَن تَعُول**»[3]، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً، ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلَّفٌ بها، أو بحياة من تحت نظره، وقد يتَّسع نظره فيكتسب ليحيي به من شاء الله، وهذا أعم الوجوه وأحمدُها وأعوَدُها بالأجر؛ لأن الأول قد يفوته فيه أمورٌ كثيرة، وتقعُ نفقته حيث لم يقصد، ويقصد غير ما كسب[4]، وإن كان لا يضره[5] فإنه لم يكِل التدبير إلى ربِّه. وأما الثاني: فقد جعل قصده وتصرُّفه في يد من هو على

---

(١) ذكر الإذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضي أنه بمعنى الإباحة، وليس هذا من المقاصد الأصلية؛ لأنها كما تقدم الواجبات عينية أو كفائية، فلو حذفه كان أليق بالمقام، ويدل عليه أيضاً قوله: «وفعله واقع على الضروريات وما حولها»؛ إلا أن يقال: إنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ ـ يعني: وهو من المقاصد التابعة ـ يتأتى تخليصه من الحظ، ويساوي ما كان مأموراً به على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها، وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول: «إن البناء على المقاصد الأصلية يُصيِّرُ تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات والعادات»، وفي الفصل الثاني يقول: «إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال إلى أحكام الوجوب».

(٢) إشارة إلى قوله «ثم يندرج حظه في الجملة»، وقوله: «أو كان قيامه... إلخ» إشارة إلى قوله: «وفعله واقع على الضروريات وما حولها».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٤٢٧، ومسلم: ٢٣٨٦، وأحمد: ١٥٥٧٨، من حديث حكيم بن حزام ﷺ، بلفظ: «**اليدُ العُليا خيرٌ من اليدِ السُّفلى وابدأ بمن تَعُول**».

(٤) ★ في الأصل: كتب.

(٥) في أنه قام بواجب شرعي، وأنه محمود أيضاً.

كلِّ شيء وكيل[١]، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالَمٌ كبير لا يقدر على حصره، وهذا غاية في التحقُّق بإخلاص العبودية، ولا يفوته من حظِّه شيء.

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة؛ فقد يفوته معها جُلّ هذا أو جميعه؛ لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذُّذ بالمباح مجرّداً عن غير ذلك. وهذا ـ وإن كان جائزاً ـ فليس بعبادة ولا رُوعي فيه قصد الشارع الأصلي، وهو منجرٌ[٢] معه، ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالاً؛ فيرجع إلى التعلّق بمقتضى الخطاب كما تقدم، فإذا لم يراع لم يبق إلّا مراعاة الحظ خاصة، هذا وجه.

ووجه ثان: أن المقاصد الأصلية راجعة إما إلى مجرَّد الأمر والنهي[٣] من غير نظر في شيء سوى ذلك، وهو ـ بلا شك ـ طاعةٌ للأمر وامتثالٌ لما أُمر لا داخلَةَ فيه، وإما إلى ما فُهم من الأمر من أنه عبدٌ استعمله سيِّدُه في سخرة عبيده، فجعله وسيلةً وسبباً إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف يشاء.

وهذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرَّد الأمر؛ فهو عامل بمحض العبودية، مسقط لحظه فيها، فكأن السيد هو القائم له بحظِّه، بخلاف العامل لحظه، فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرَّد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظِّه أو حظ من له فيه حظ؛ فهو إن امتثل[٤] الأمر فمن جهة نفسه، فالإخلاص على كماله مفقودٌ في حقِّه، والتعبُّد بذلك العمل منتفٍ، وإن لم يمتثل الأمر؛ فذلك أوضح في عدم القصد إلى التعبُّد، فضلاً

---

(١) ★ في (د): قدير.

(٢) أي: فهو وإن كان عمله موافقاً لقصد الشارع ولم يخالفه؛ إلا أنه لم يراع ذلك في عمله حتى يكون خارجاً عن داعية هواه؛ أي أنه لم يعمل التفاتاً لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب.

(٣) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح؛ فيقول: «أو توجهه للخطاب بالإذن، وقد ذكر الإذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه إلى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلا في المقاصد الأصلية، على أنه في الأول أيضاً عند قوله: «فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر... إلخ»، لم يذكر الإذن، ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر إحياء النفوس وإماطة الشرور عنها، وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لإيصال حاجاتهم إليهم، ولم يقل هنا: «إنه يكون مقدماً»، بل قال: «فكأن السيد هو القائم له بحظه»؛ فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين؟ تأمل.

(٤) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلاً لمباح بدون نية لشيء سوى حظه، ومثل هذا لا يقال فيه: إنه امتثل الأمر، بل وافقه؛ لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية، ويدل عليه قوله: «والتعبد بذلك منتف».

عن أن يكون مخلصاً فيه، وقد يتخذ الأمر والنهي عاديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه، وذلك نقص.

ووجه ثالث: وهو أنَّ القائم على المقاصد الأُوَل قائمٌ بعبءٍ ثقيل جدّاً، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالبُ الحظ في الغالب، بل يطلب حظَّه بما هو أخف، وسبب ذلك أن هذا الأمر[1] حالة داخلة على المكلَّف شاء أم أبى، يهدي الله إليها من اختصَّه بالتقريب من عباده، ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥].

فمثل هذا لا يكون إلَّا مع اختصاص زائد، بخلاف طالب الحظ؛ فإنه عاملٌ بنفسه، وغيرُ مستويين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه؛ فالأول محمول، والثاني عاملٌ بنفسه. فذلك قلّما تجد صاحبَ حظٍّ يقوم بتكليف شاق، فإن رأيت من يدَّعي تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلَّا علمت أنه متقوّل قلَّما يثبت عند ما ادَّعى، وإذ ثبت أن صاحب المقاصد الأُوَل محمول؛ فذلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ[2] ليس بمحمول ذلك الحمل إلَّا بمقدار ما نقص عنده حظه، فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأُول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات.

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه قد بلغ الرتبة العليا في أهل الدِّين، بل قد جاء عن سيِّد المرسلين ﷺ أنه كان يحبُّ الطِّيبَ والنساء[3] والحلواء والعسل[4]، وكان تعجبه الذراع[5] ويُستعذب له الماء[6]، وأشباه ذلك مما هو اتّباع لحظِّ النفس؛ إذ كان لا يمتنع مما

---

(١) هو القيام على المقاصد الأول، وقوله: «الأول محمول»؛ أي: له حامل وباعث قوي من جهة سيده، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال؛ فيستريح لها.

(٢) أي: الذي خلط في عمله بين الحظ وبين الالتفات إلى الامتثال، ليس له من هذا المقام إلا بمقدار قلة مراعاته للحظ، وسيقول في آخر الفصل: «وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدم الإخلاص ولا أنفيه».

(٣) ★ لقوله ﷺ: «حُبب إليَّ من الدنيا النِّساء والطِّيبُ وجُعل قرةُ عيني في الصلاة». أخرجه النسائي: ٣٩٣٩، وأحمد: ١٢٢٩٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وإسناده حسن.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٥٤٣١، ومسلم: ٣٦٧٩، وأحمد: ٢٤٣١٦، من حديث عائشة ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٤٠، ومسلم: ٤٨٠، وأحمد: ٩٦٢٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٥٦١١، ومسلم: ٢٣١٥، وأحمد: ١٢٤٣٨، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

يشتهيه من الحلال، بل كان يستعمله إذا وجده، وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدِّين، وهو أتقى الخلق وأزكاهم، و«كان خُلقه القرآن»[١]. فهذا في هذا الطرف.

ونرى أيضاً كثيراً ممن يُسقط حظ نفسه، ويعمل لغيره، أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خَلاق؛ ككثير من رُهبان النصارى وغيرهم، ممن تزهَّد وانقطع عن الدنيا وأهلها، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله، واتخذ العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة، حتى صار في الناس آية، وكلُّ ما يعمله مبنيٌّ على باطل محض، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ما زعمت ظواهر، وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة، فانظر ما قاله الإسكاف في «فوائد الأخبار» في قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**حُبِّبَ إليَّ من دُنْياكم ثلاث**»[٢] يلُحْ لك من ذلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصِّرف إلى طلب الحق الصِّرف. ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان، وهكذا يمكن أن يقال في سواها.

وأيضاً؛ فإنه لا يلزم من حبِّ الشيء أن يكون مطلوباً بحظ؛ لأن الحُبَّ أمرٌ باطن لا يُملك، وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال؛ فمن أين لك أنه كان عليه [الصلاة و] السلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ، دون أن يتناوله من حيث الإذن؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ، وإذا تبيَّن هذا في القدوة الأعظم ﷺ تبيَّن نحوه في كلِّ مقتدًى به ممن اشتهرت ولايته.

وأما الكلام عن الرهبان[٣] فلا نسلِّم أنها مجرّدة من الحظ، بل هي عين الحظ، واستهلاك في هوى النفس؛ لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظٍّ هو أعلى منه؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه؛ لأن حظَّ النفس في الجاه أعلى، ويبذلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذلك، وهكذا الرهبان قد يتركون لذَّات الدنيا للذات[٤] الرياسة والتعظيم فإنها أعلى، وحظُّ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ١٧٣٩، وأحمد: ٢٤٦٠١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ★ أخرجه أحمد: ١٢٢٩٣، والطبراني في «الأوسط»: ٥١٩٩، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٧٨) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وإسناده حسن.

(٣) ★ في الأصل: في الرهبان.

(٤) ★ في (د): للذة.

أعظم الحظوظ التي يُستحقر متاع الدنيا في جنبها، وذلك أول[1] منهي في مسألتنا؛ فلا كلام فيمن هذا شأنه، ولذلك قالوا: «حُبُّ الرياسة آخر ما يخرجُ من رؤوس الصدِّيقين»[2]، وصَدَقوا.

والثاني: أن طلب الحظوظ قد يكون مبرَّءاً من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك، والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع، أو لا، فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرَّأ المنزَّه؛ لأن نفسه عنده تنزَّلت منزلة غيره، فكما يكون في مصالح غيره مبرَّءاً عن الحظ؛ كذلك يكون في مصالح نفسه، وذلك بمقتضى القصد الأول، وهذا شأن مَن ذكر في السؤال، ولا يعدّ مثل هذا حظّاً ولا سعياً فيه بحسب القصد؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعثُ عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه؛ فله حكمه، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول؛ فإنه سعيٌ في الحظ، وليس ما نحن فيه هكذا.

وأما شأن الرُّهبان ومن أشبههم؛ فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع؛ فينقطعون في الصوامع والديارات، ويتركون الشهوات واللذات، ويُسقطون حظوظهم في التوجّه إلى معبودهم، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرُّب إليه، وما يظنون أنه سببٌ إليه، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله المحق في الدِّين حرفاً بحرف. ولا أقول إنهم غير مخلصين، بل هم مخلصون إلى مَن عبدوا، ومتوجّهون صدقاً إلى من عاملوا، إلَّا أنَّ كلَّ ما يعملون مردودٌ عليهم، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة؛ لأنهم بنوا على غير أصل ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۝ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۝ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ [الغاشية: ٢ ـ ٤] والعياذ بالله.

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الملة، وقد جاء في الخوارج ما علِمتَ من قوله عليه [الصلاة و] السلام في ذي الخُوَيصرة: «**دَعْهُ فإن له أصحاباً يَحقِرُ أحدُكم صلاتَه مع صَلاتِهم، وصيامَه مع صِيامِهم**»[3] الحديث! فأخبر أن لهم عبادةً تُستعظم وحالاً يُستحسَن ظاهره، لكنه مبنيٌّ على غير أصل، فلذلك قال فيهم «**يَمرُقُونَ مِن الدِّين كما يَمرُقُ السَّهمُ من الرَّمِيَّة**»[4]، وأمرَ عليه [الصلاة و] السلام بقتلهم[5]، ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير.

---

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من ربقته.

(٢) ★ ذكر هذا القول الغزالي في «إحياء علوم الدين»: (٣/ ٢٧٥).

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٦١٠، ومسلم: ٢٤٥٦، وأحمد: ١١٥٣٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) ★ قطعة من الحديث السابق.

(٥) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الإسلام، لا مطلق المعصية؛ فلا وجه لتردّد بعضهم هنا. =

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصحّ خلوصُه مع طَرْح[1] الحظوظ[2]، لكنه إن كان مبنيّاً على أصل صحيح كان منجياً عند الله، وإن كان مبنيّاً على أصل فاسد فبالضد، ويتفق هذا كثيراً في أهل المحبة؛ فمن طالع أحوال المحبيّن رأى اطّراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا؛ على أتمّ الوجوه التي تتهيأ من الإنسان.

فإذاً قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه، ولا أَنْفِيه.

فصل: (مراعاة المقاصد الأصلية تصيّر العمل عبادة)

ويظهر من هنا أيضاً أن **البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرُّفات المكلَّف كلّها عبادات، كانت من قَبيل العبادات أو العادات؛** لأن المكلَّف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك؛ فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد، واللسان، والقلب.

أما باليد؛ فظاهرٌ في وجوه الإعانات.

وأما باللسان؛ فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لا عاصين، وتعليم ما يحتاجون إليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالدعاء بالإحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم.

وبالقلب لا يُضمر لهم شرّاً، بل يعتقد لهم الخير، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرّد الإسلام، ويعظّمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلِّقة بالعباد.

بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان، ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلِّها،

= وكلام الشيخ دراز فيه نظر، فقد قال الشاطبي في كتابه «الاعتصام»: (١/ ٤٢٥): وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع بتكفيرهم، وذكر عدة أدلة على ذلك فراجعه إن شئت.

(١) في (د): من اطراح.

(٢) أي: إنما يصح خلوص الإخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ، وما بقي للحظ رائحة، فليس الإخلاص كاملاً، في أي عمل فرضته.

حتى لا يعاملها إلَّا بالتي هي أحسن، كما دلَّ عليه قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**في كلِّ ذي كبدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ**»(١)، وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها(٢)، وحديث: «**إن الله كتبَ الإحسانَ على كلِّ مُسلم، فإذا قَتلتُم فأحسِنُوا القِتْلَة**»(٣) الحديث، إلى أشباه ذلك.

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه، واقتداءً بنبيِّه عليه [الصلاة و] السلام؛ فكيف لا تكون تصاريف مَن هذه سبيله عبادة كلّها؟ بخلاف من كان عاملاً على حظِّه، فإنه إنما يلتفت [إلى] حظِّه أو ما كان طريقاً إلى حظِّه، وهذا ليس بعبادة على الإطلاق، بل هو عاملٌ في مباح إن لم يُخلّ بحقِّ الله أو بحقِّ غيره فيه، والمباح لا يتعبد إلى الله به، وإن فرضناه قام على حظِّه من حيث أمرَه الشارع، فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة، وإن فرضته كذلك؛ فهو خارجٌ عن داعية حظِّه بتلك النسبة.

فصل: (البناء على المقاصد الأصلية والتابعة)

ومن ذلك أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدِّين المراعاة باتفاق، وإذا كانت كذلك؛ صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة، وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل(٤) فيما هو مندوبٌ بالجزء أو مباحٌ يختلّ النظام باختلاله؛ فقد صار عاملاً بالوجوب.

فأما البناء على المقاصد التابعة؛ فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب؛ فقد يكون العمل مباحاً؛ إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممنوعاً بالكلِّ، وبيان هذه الجملة في كتاب الأحكام.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٦٣، ومسلم: ٥٨٥٩، وأحمد: ٨٨٧٤، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٦٥، ومسلم: ٥٨٥٢، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٥٠٥٥، وأحمد: ١٧١١٣، من حديث شداد بن أوس رضي الله عنه.

(٤) أي: عامل بقصد الأمر الكلي، وهو إقامة المصالح العامة للناس، لا لخصوص نفسه، سواء أكان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل.

فصل: (تحرّي المقصد الأول يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع)

ومن ذلك أن المقصد الأول إذا تحرّاه المكلَّف يتضمن القصد إلى كلّ ما قصَدَه الشارعُ في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كلّ تقدير؛ فهو قاصد ما قصده الشارع، وإذا ثبت أن قصدَ الشارع أعمّ المقاصد وأوّلها وأولاها، وأنه نورٌ صِرف لا يشوبه غرض ولا حظ؛ كان المتلقيّ له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع؛ فهو حرٍ أن يترتب الثوابُ فيه للمكلف على تلك النسبة.

وأما القصد التابع فلا يترتّب عليه ذلك كلّه؛ لأن أخذ الأمر والنهي بالحظ أو أخذ العمل بالحظ، قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه، وخَصَّ عمومه؛ فلا ينهض نهوض الأول.

شاهدُه قاعدة «الأعمال بالنيات»[1]، وقوله عليه [الصلاة و] السلام: «الخيلُ لرَجُل أجرٌ، ولرجُلٍ سِتر، وعلى رَجلٍ وزرٌ، فأما الذي هي له أجرٌ؛ فرجلٌ ربَطها في سبيل الله فأطالَ لها في مَرْجٍ أو رَوضةٍ، فما أصابت في طِيَلها ذلك من المَرْج أو الرَّوضة كان له حسنات؛ ولو أنها قطعت طِيَلَها ذلك فاستَنَّت شرفاً أو شرفَين كانت آثارُها وأرواثُها حَسَنات له؛ ولو أنها مرَّت بنهرٍ فشَربَت منه لم يُرد أن يسقي به كان ذلك له حسنات»[2]؛ فهي له أجر؛ فهذا[3] الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول؛ لأنه قَصَد بارتباطها سبيلَ الله، وهذا عامّ غير خاص، فكان أجره في تصرُّفاته عامّاً أيضاً غير خاص. ثم قال عليه [الصلاة و] السلام: «ورجلٌ ربَطها تَغنّياً وتعفّفاً ولم يَنسَ حقَّ الله في رِقابها ولا ظُهورِها فهي له سِترٌ»[4]؛ فهذا في صاحب الحظ المحمود؛ لمّا قصد وجهاً خاصّاً وهو حظه؛ كان حكمُها مقصوراً على ما قصد وهو الستر، وهو صاحب القصد التابع. ثم قال عليه [الصلاة و] السلام: «ورجلٌ ربَطها فَخراً ورياءً ونِواءً لأهلِ الإسلام؛ فهي على ذلك وِزرٌ»[5]؛ فهذا في الحظ المذموم المستمدّ من أصل متابعة الهوى، ولا كلام فيه هنا.

ويجري مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله ﷺ، أو بالصحابة أو التابعين؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدي في الاقتداء، وشاهده الإحالة في النية على نية

---

(١) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٧١، ومسلم: ٢٢٩٠، وأحمد: ٧٥٦٣، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ★ في المطبوع: في هذا.

(٤) ★ جزء من الحديث السابق.

(٥) ★ جزء من الحديث السابق.

المقتدى به؛ كما في قول بعض الصحابة[١] في إحرامه: «بما أحرمَ به رسولُ الله ﷺ»[٢]؛ فكان حَجُه في الحكم كذلك؛ فكذلك[٣] يكون في غيره من الأعمال.

فصل: (العمل على المقاصد الأصلية أعظم الطاعة)

ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أما الأول: فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح العام لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصدٌ لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصرٌ نفسَه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كلّ ما قصده الشارع بذلك الأمر. وإذا فَعَلَ ذلك؛ جُوزي على كلِّ نفس أحياها، وعلى كلِّ مصلحة عامّة قصدها، ولا شك في عِظَم هذا العمل، ولذلك كان مَن أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً[٤]، وكان العالم يستغفر له كلّ شيء حتى الحوت في الماء[٥]، بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه، فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده؛ لأن الأعمال بالنيات، فمتى كان قصدُه أعمّ؛ كان أجرُه أعظم، ومتى لم يعمّ قصدُه لم يكن أجره إلَّا على وزان ذلك، وهو ظاهر.

وأما الثاني: فإن العامل على مخالفتها عاملٌ على الإفساد العامّ، وهو مضادٌّ للعامل على الإصلاح العامّ. وقد مرَّ أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر؛ فالعامل على ضده يعظم به وزره، ولذلك كان على ابنِ آدم الأول كِفلٌ من وزرِ كل مَن قتلَ النفسَ المحترمة؛ لأنه أول من سنَّ القتل[٦]، وكان مَن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، و«**مَن سنَّ سُنّةً سيّئةً؛ كان عليه وِزرُها ووِزرُ من عَمِلَ بها**»[٧].

---

(١) ★ في الأصل: في قول الصحابي.

(٢) ★ قال ذلك علي بن أبي طالب، عندما سأله النبي ﷺ: ماذا قلت حين فرضت الحج. قال: قلت اللهم إني أهل بما أهل به رسولك. أخرجه مسلم: ٢٩٥٠، وأحمد: ١٤٤٤٠، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) ★ في المطبوع: فكان حجة في الحكم كذلك يكون.

(٤) ★ وذلك لقوله تعالى: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ [المائدة: ٣٢].

(٥) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٤١، والترمذي: ٢٦٨٢، وابن ماجه: ٢٢٣، وأحمد: ٢١٧١٥، وابن حبان: ٨٨، من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وهو حسن لغيره.

(٦) ★ أخرج البخاري: ٣٣٣٥، ومسلم: ٤٣٧٩، وأحمد: ٣٦٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تُقتلُ نفسٌ ظلماً إلَّا كان على ابنِ آدمَ الأول كِفلٌ من دمها، لأنه أولُ مَن سَنَّ القتل**».

(٧) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩٢٠٠، من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنهما.

فصل: (أصول الطاعات راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية)

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى، وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبِّعت وُجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتُبرت وُجدَت في مخالفتها، ويتبيَّن لك ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً؛ فإنك تجده مطّرداً إن شاء الله.

المسألة السادسة: (الإخلاص ومراعاة المقاصد التابعة الأصلية)

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة؛ فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أوْ لا.

فأما الأول: فعمل بالامتثال بلا إشكال[١]، وإن كان سعياً في حظّ النفس.

وأما الثاني: فعمل بالحظ والهوى مجرّداً.

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلاً: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس، أباح لي الشرعُ الاستمتاع به؛ فأنا أستمتعُ[٢] بالمباح وأعمل باستجلابه؛ لأنه مأذونٌ فيه، وإما بالقوة، ومثاله أن يدخل في التسبُّب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أنَّ هذا يتوصّل إليه[٣] من الطريق الفلاني، فإذا توصّل إليه منه؛ فهذا في الحكم كالأول، إذا كان الطريق التي تُوصِل إلى المباح من جهته مباحاً؛ إلّا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير[٤] المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرَّر هذا؛ فبيان كونه عاملاً[٥] بالحظ والامتثال أمران:

أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك، لم يجز[٦] لأحد أن يتصرّف في أمر عادي حتى يكون القصدُ في تصرّفه مجرّد امتثال الأمر؛ من غير سعي في حظّ نفسه ولا قصدٍ لذلك، بل كان

---

(١) سيأتي استشكاله؛ إلا أن يقال: إن هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره.

(٢) أي: يقضي شهوة نفسه؛ لأنه مأذون فيه؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى.

(٣) أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع؛ فيكون في قوة القول المذكور.

(٤) وهو المندوب.

(٥) أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية، وأن ذلك لا يكون اتباعاً للهوى.

(٦) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهي عنه؛ لأنّ مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ما ذكره لازماً.

يمتنع[1] للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية، ويعمل على هذا القصد المجرّد من الحظ، وهذا غير صحيح باتفاق، ولم يأمر الله تعالى ولا رسولُه بشيء من ذلك، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها، وأنْ لا يلحظ فيها غير الله تعالى؛ فدلَّ على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتّى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

قيل: معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع، لا يقصد بها عمل جاهلي، ولا اختراع شيطاني، ولا تَشَبُّهٌ بغير أهل الملّة؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر، وأكل ما صُنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإنْ صنعه المسلم، أو ما ذُبح على مضاهاة الجاهلية، ودعاء الجاهلية، وما أشبه ذلك مما هو نوع تعظيم الشرك.

كما روى ابنُ حبيب عن ابن شهاب أنه ذُكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي[2] أجرى عيناً، فقال له المهندسون عند ظهور الماء على الأرض: لو أهرقت عليها دماً كان أحرى ألَّا تغيضَ ولا تهورَ فتقتلَ من يعمل فيها، فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطاً بالدم، وأمر فصُنِع له ولأصحابه منها [طعامٌ]، فأكل وأكلوا، وقسم سائرها بين العمال فيها، فقال ابن شهاب: بئس والله ما صنعَ؛ ما حلَّ له نحرها ولا الأكل منها؛ أما بلغه أنَّ رسولَ الله ﷺ: «نهى[3] عن ذبائح الجن»[4] يريد: نهى أن يذبح للجن؛ لأن مثل هذا ـ وإن ذكر اسم الله عليه ـ مضاهٍ لما ذُبح على النُّصُب وسائر ما أُهِلَّ لغير الله به.

---

(١) أي: وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة.

(٢) ★ القرشي: أمير المدينة المنورة، وخال هشام بن عبد الملك، وولي قضاء المدينة ومكة والطائف سنة (١٠٧هـ) وكثرت شكوى آل الزبير وغيرهم منه، وعزله هشام سنة (١١٥هـ). «الأعلام»: (١/ ٧٨).

(٣) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم، أو التزوج بهم، أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح؛ كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الإسلام.

وأقول: إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا؛ فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه ﷺ: **«أن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة ليقطع صلاتي»**، وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة، وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح، إلى غير ذلك.

(٤) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٩/ ٣١٤) عن الزهري مرسلاً، وابن الجوزي في «الموضوعات»: (٢/ ٣٠٢) من حديث أبي هريرة ﷺ. قال الحافظ في «التلخيص»: (٤/ ١٤٥): في إسناده عبد الله بن أذينة، وهو شيخ =

وكذلك جاء النهيُ عن معاقرة الأعراب[١]، وهي أن يتبارى الرجلان فيعقر كلّ واحد منهما، يجاود به صاحبَه، فأكثرهما عقراً أجودهما، نهى عن أكله لأنه مما أُهِلَّ لغير الله به. قال الخطابي: وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[٢] حوادث[٣] يتجدّد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور.

وخرّج أبو داود[٤]: «نَهَى [عليه الصلاة و] السلام عن طعام المتباريين أن يُؤكل»، وهما المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه؛ فهذا وما كان نحوه إنما شُرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرّد الأكل، فإذا زِيد فيه هذا القصد؛ كان تشريكاً في المشروع، ولحظاً لغير أمر الله تعالى. وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز[٥]، وقوله فيها: إنها مما أُهِلَّ لغير الله به، وهو باب واسع.

والثاني: أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية؛ لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات ـ رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار ـ عملاً بغير الحق، وذلك باطلٌ قطعاً، فيبطل ما يلزم عنه.

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ في حظ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذِنَ له فيه، من حيث هو حظ، إلَّا أنَّ أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ، والتعجيل والتأجيل في المسألة طردي، كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا منافسة[٦] فيه، ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً[٧] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً.

= لا يجوز الاحتجاج به بحال، ورواه أبو عبيد في «الغريب»، والبيهقي من طريق يونس عن الزهري مرفوعاً وهو من رواية عمر بن هارون، وهو ضعيف مع انقطاعه.

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٢٨٢٠، من حديث ابن عباس ﷺ، وقال أبو داود: غُندر أوقفه على ابن عباس. وأخرج أبو داود: ٣٢٢٢، وأحمد: ١٣٠٣٢، وابن حبان: ٣١٤٦، مرفوعاً بلفظ «**لا عَقْرَ في الإسلام**» من حديث أنس ابن مالك، وإسناده صحيح.

(٢) كذكريات حوادث الموت الأربعينية والسنوية، وما شاكل ذلك.

(٣) ★ في الأصل: حدوث.

(٤) ★ في «سننه»: ٣٧٥٤، وقال عقبه: أكثر من رواه عن جرير لا يذكر فيه ابن عباس. ،وهارون النحوي ذكر فيه ابن عباس أيضاً، وحماد بن زيد لم يذكر ابن عباس.
وأخرجه الطبراني في «الكبير»: ١١٩٤٣، والحاكم في «المستدرك»: (٤/ ١٤٣)، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٢٧٤)، وفي «الشعب»: ٦٠٦٧.

(٥) ★ النيروز: فارسي معرب، وهو من أكبر الأعياد القومية للفرس.

(٦) ★ في (د): مناسبة.

(٧) الأولى أن يقول: ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً؛ كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز =

وأما بطلان «التالي»؛ فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جُوزي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يجز بكذا. وهذا بلا شك تحريضٌ على العمل بحظوظ النفوس، فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكّراً بما يقدح في العمل، وذلك باطل باتفاق؛ فكذلك ما يلزم عنه.

وأيضاً؛ فإن النبيَّ ﷺ كان يُسئلُ عن العمل الذي يُدخل الجنة ويُبعد من النار، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك، وقد أخبر الله تعالى عمن قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ بقولهم: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ٩ ـ ١٠]، وفي الحديث: «**مَثلُكم ومَثلُ اليهود والنصارى كمثل رجُل استأجَر قوماً...**» إلى آخر الحديث[1]. وهو نصٌّ في العمل على الحظ.

وفي حديث بيعة الأنصار قولهم للنبي ﷺ: اشترِط لربِّك واشترِط لنفسك؛ فلما اشترط قالوا: فما لنا؟ قال: «**الجنة**» الحديث[2].

وبالجملة فهذا أكثر من أن يُحصى، وجميعه تحريض بالحظ على العمل[3]، وإن لم يقل: اعمل لكذا؛ فقد قال: اعمل يكن لك كذا، فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات؛ فأولى ألَّا يكون قادحاً في العادات.

فإن قيل: بل مثل هذا قادح في العمل، بالنص والمعقول.

أما المعقول؛ فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظّه مقصداً والعمل وسيلة؛ لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، وكذلك العمل[4] لو لم يكن

= كما سيشير إليه بقوله: «فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات... إلخ»، وهذا في قوة قولنا، لكن التالي باطل؛ فيثبت نقيض المقدم، وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتثال ولو حكماً.

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٦٩، وأحمد: ٥٩٠٢، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) ★ أخرجه أحمد: ١٧٠٧٨، عن الشعبي مرسلاً، وهو مرسل صحيح، وأخرجه أيضاً: ١٧٠٧٩، من حديث أبي مسعود الأنصاري موصولاً. قال: انطلق رسول الله ﷺ ومعه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة، قال له أبو أمامة ـ أسعد بن زرارة ـ سل يا محمد لربك ولنفسك ولأصحابك ما شئت، ثم أخبرنا ما لنا من الثواب على الله عز وجل وعليك إذا فعلنا ذلك. قال: «**أسألكم لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأسألكم لنفسي ولأصحابي أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم**». قالوا: فما لنا إذا فعلنا ذلك؟ قال: «**الجنة**». قالوا: فلك ذلك.

(٣) ★ في (د): تحريض على العمل بالحظ.

(٤) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ، وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر في التقرير والتصوير فقط، =

وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه، وقد فرضنا أنه يعمله ليصل به إلى غيره، وهو حظه، فهو بالنسبة إلى ذلك الحظ وسيلة، وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصّل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث.

وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة[1] إذا عُملت للتوصل بها إلى حظوظ النفوس، فقد صارت غير متعبَّد بها إلَّا من حيث الحظ؛ فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبّد، فأشبهت[2] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك، والأعمال المأذون فيها[3] كلها يصح التعبّد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها، فإذا أُخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبَّداً بها؛ فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبَّد به كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبّد بها؛ وكل عمل من عادة أو عبادة مأمورٍ به؛ فحظ النفس متعلّق به[4]، فإذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبّداً به سقط كونه عبادة؛ فصار مهمل الاعتبار في العبادة؛ فبطل التعبّد فيه، وذلك معنى كون العمل غير صحيح.

وأيضاً؛ فهذا المأمور أو المنهي بما فيه حظّه، يا ليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عرِيٌّ عن الحظوظ؟ هل كان يلزمه التعبّد لله بالأمر والنهي أم لا؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه؛ فالمأمور به والمنهي عنه بلا بُدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة، وعلى هذا نبَّه القائل بقوله:

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ وجاحِمةَ النارِ لم تُضرَمِ

= ولا يخفى أنه في هذا الإشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ، ولم يذكر المقصد الأصلي المشارك للحظ الذي قال فيه: «فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال»؛ فإن الحظ في موضوعنا ليس هو المقصود وحده، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة، الذي هو غاية لإذن الشارع فيه، وأخذ المكلف له من هذه الجهة.

(١) وهي ما في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، يعني ما ليست عبادة بالأصالة؛ لأنها موضوع المسألة هنا.

(٢) ولم تكن رياء محضاً؛ لأنه مع طلب حظه والسعي فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة، بدليل أخذه لها من جهة الإذن.

(٣) هي نفس الأعمال المشروعة في كلامه.

(٤) أي: لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به.

أليس من الواجبِ المستحَقّ ثناءُ العباد على المُنْعِمِ؟[١]

ويعني بالوجوب بالشرع، فإذا جعل وسيلة؛ أخرج عن مقتضى المشروع، وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع، والقصد المخالف لقصد الشارع باطل، والعمل المبني عليه مثله؛ فالعمل المبني على الحظ كذلك.

وإلى هذا؛ فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حقّ، ولا حُجّة له عليه، ولا يجب عليه أن يُطعمه ولا أنْ يَسقيه ولا أن ينعمه، بل لو عَذّب أهل السماوات والأرض لكان له ذلك بحق الملك ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]؛ فإذا لم يكن له إلّا مجرّد التعبّد؛ فحقّه أن يقوم به من غير طلب حظ، فإن طلب الحظ بالعمل لم يكن قائماً بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه[٢].

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر؛ فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله، وعلى أن ما لم يخلص لله منها فلا يقبله الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠].

وفي الحديث: «**أنا أغنَى الشُّركاء عن الشِّرك**»[٣]، وفيه: «**فمن كانت هجرتُه إلى الله ورسوله فهجرَتُه إلى الله ورسولِهِ، ومَن كانت هجرَتُه إلى دُنيا يُصيبُها أو إلى امرأةٍ يَنكِحُها فهجرَتُه إلى ما**

(١) ★ البيتان من المتقارب، للوزير المهلبي الحسن بن محمد من ولد المهلب بن أبي صفرة الأزدي. ،لقب بذي الوزارتين، له شعر رقيق مع فصاحة بالفارسية، وعلم برسوم الوزارة، توفي سنة (٣٥٢هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: (٢/ ١٢٤)، و«الأعلام»: (٢/ ٢١٣).

(٢) ★ قال شيخ الإسلام: اتفق المسلمون وغيرهم على أن الله منزه عن الظلم، لكن تنازع الناس في معنى الظلم الذي يجب تنزيه الرب عنه.

فجعلت القدرية والمعتزلة وغيرهم الظلم الذي ينزه عنه الخالق من جنس الظلم الذي ينهى عنه المخلوق، وشبهوا الله بخلقه، فأوجبوا عليه من جنس ما يجب على المخلوق.

وقالت طائفة من مثبتة القدر من المتقدمين والمتأخرين من الجهمية وأهل الكلام والفقهاء وأهل الحديث؛ الظلم: منه ممتنع لذاته، فكل ممكن يدخل تحت القدرة ليس فعله ظلماً، وقالوا الظلم: التصرف في ملك الغير أو الخروج عن طاعة من تجب طاعته، وكل من هذين ممتنع في حق الله.

وقال كثير من أهل السنة والحديث والنظار، بل الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، ومن ذلك أن يبخس المحسن شيئاً من حسناته، أو يحمل عليه من سيئات غيره، وهذا من الظلم الذي نزه الله نفسه عنه. «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٥٠٥).

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٧٤٧٥، وأحمد: ٧٩٩٩، من حديث أبي هريرة ﷺ.

هاجَرَ إليه»[(١)]، أي: ليس له من التعبّد لله بالأمر بالهجرة شيء؛ فإن كلّ أمر ونهي عُقل معناه أو لم يُعقل معناه؛ ففيه تعبّد حسبما يأتي إن شاء الله، فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد، ولذلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء، وفي الآثار من ذلك أشياء، وقد جمع الأمر كلّه قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣].

وأيضاً؛ فقد عدّ الناس من هذا ما هو قادح في الإخلاص ومدخل للشَّوْب في الأعمال، فقال الغزالي[(٢)]: «كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب قلَّ أو كَثُر، إذا تطرَّق إلى العمل؛ تكدَّر به صفوه، وقلَّ به إخلاصه»[(٣)]. قال: «والإنسان منهمك في حظوظه، منغمس في شهواته، قلَّما ينفكّ فعل من أفعاله، وعبادة من عبادته، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة، [من هذه الأجناس][(٤)]، ولذلك [قيل:][(٤)] من سَلِم له في عمره خطرةٌ واحدة خالصةٌ لوجه الله نجا، وذلك لعزّ الإخلاص، وعُسر تنقية القلب عن هذه الشوائب، بل الخالص هو الذي لا باعث فيه إلا طلب القُرب من الله تعالى».

ثم قال: «وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلِّها قليلها وكثيرها، حتى يجرَّد فيه قصد التقرُّب، فلا يكون فيه باعثٌ سواه».

قال: «وهذا لا يتصوَّر إلا من محبٍّ لله مُستهتر، مستغرق الهمّ بالآخرة، بحيث لم يبق للدنيا في قلبه قرار، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة[(٥)]، فلا يشتهي الطعام لأنه طعام، بل لأنه يقوّيه على العبادة؛ ويتمنّى لو كُفي شرَّ الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل، فلا يبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الضرورة، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية، فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى، فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته؛ كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته، فلو نام مثلاً ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين، ومن ليس كذلك فبابُ الإخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلَّا على سبيل الندور».

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر رضي الله عنه.

(٢) ★ في «الإحياء»: (٤/ ٣٨٠).

(٣) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الإخلاص؛ فلا كلام فيه، ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً.

(٤) ★ زيادة من «الإحياء».

(٥) ★ في «الإحياء» الجبلَّة.

ثم تكلَّم على باقي المسألة، وله في «الإحياء» من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله، فإذا كان كذلك؛ فالعامل الملتفت[١] إلى حظ نفسه على خلاف[٢] ما وقع الكلام عليه.

فالجواب: أن ما تُعبِّد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرَّب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نَشْر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نَشْر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حقّ الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول: فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيوياً أو أخروياً.

فإن كان أخروياً؛ فهذا حظٌّ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعاً؛ فطلبه من حيث أثبته صحيح، إذ لم يتعد ما حدّه الشارعُ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتّب على الأعمال جزاءً أنه قاصدٌ لوقوع الجزاء على الأعمال؛ فصار العامل ليقع له الجزاء عاملاً لله وحده على مقتضى القصد الشرعي[٣]، وذلك غير قادح في إخلاصه؛ لأنه علم أن العبادة المُنجية والعمل الموصل ما قُصد به وجه الله، لا ما قُصد به غيره؛ لأنه عز وجل يقول: ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٤٠ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ﴾ إلى قوله: ﴿فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ الآية [الصافات: ٤٠ ـ ٤٣].

فإذا كان قد رتَّب الجزاء على العمل المخلص ـ ومعنى كونه مخلصاً ألّا يشرك معه في العبادة غيره[٤] ـ فهذا قد عمل على وفق ذلك، وطلبُ الحظ ليس بشرك؛ إذ لا يعبد الحظّ نفسه، وإنما يعبد مَن بيده بَذلُ الحظ المطلوب، وهو الله تعالى، لكن لو أشرك مع الله مَن ظن بيده بذْلَ

---

(١) ★ في الأصل: ملتفتاً.

(٢) لم يقل: «سقط كونه متعبداً بها»، مع أن هذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاماً مجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: «وأيضاً إلى هنا»، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: «وأيضاً»، واستنتج فيه قوله: «فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد»، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض.

(٣) ★ في المطبوع: العلم الشرعي.

(٤) لا أنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخر مطلقاً حتى ما أثبته الشرع.

حظٌّ ما من العباد، فهذا هو الذي أشرك؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب بذلك العمل، والله لا يقبل عملاً فيه شرك، ولا يرضى بالشرك، وليست مسألتنا من هذا.

فقد ظهر أن قصد الحظّ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظّه من الآخرة إلّا الله تعالى، فذلك باعث له على الإخلاص قويٌّ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك.

وأيضاً؛ فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ[1] لا في الدنيا ولا في الآخرة، على ما نصَّ عليه أبو حامد رحمه الله؛ لأن أقصى حظوظ المحبيّن التنعُّم في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم، والتقرُّب منه، والتلذذ بمناجاته، وذلك حظّ عظيم، بل هو أعظم ما في الدارين، وهو راجعٌ إلى حظّ العبد من ذلك؛ فإن الله تعالى غنيٌّ عن العالمين، قال تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦].

وإلى هذا؛ فإن كون الإنسان يعمل لمجرّد امتثال الأمر نادر قليل إنْ وُجد، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرٌ جدّاً لا يصل إليه إلّا خواص الخواص، وذلك قليل، فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يُطاق، وهذا شديد.

وعلى أن بعض الأئمة قال: إن الإنسان لا يتحرّك إلّا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلهية، ومن ادّعاه فهو كافر. قال أبو حامد[2]: «وما قاله حقٌّ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به[3] - يعني الصوفية - البراءة عما يسمّيه الناس حظوظاً، وذلك الشهوات الموصوفة في الجنة فقط، فأما التلذّذ بمجرّد المعرفة والمناجاة، والنظر إلى وجه الله العظيم؛ فهذا حظ هؤلاء، وهذا لا يعدّه الناس حظّاً بل يتعجبون منه».

قال: «وهؤلاء لو عوّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة، وملازمة الشهود للحضرة

---

(١) ★ في الأصل: فإن الحظ لا ينقطع طلبه للعبد.

(٢) الغزالي في «الإحياء»: (٤/ ٣٨٠).

(٣) أي: بقولهم: «إن البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جدّاً، لا يصل إليها إلا خواص الخواص»؛ أي: فهي ممكنة؛ فكيف يقال: من ادعاها كافر؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هي من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه، لا أكل حظ، وإلا؛ فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص؛ فلم يتبرؤوا من الحظوظ رأساً، حتى يشاركوا الإله في وصفه.

الإلهية سرّاً وجهراً نعيم الجنّة؛ لاستحقروها ولم يلتفتوا إليها؛ فحرَكَتُهم لحظّ، وطاعتُهم لحظّ، ولكن حظَّهم معبودُهم دون غيره». هذا ما قال، وهو إثباتٌ لأعظم الحُظوظ، ولكن هؤلاء على ضربين:

أحدهما: من يسبق له امتثال أمر الله الحظَّ، فإذا أُمر أو نُهي لبَّى قبل حضور الحظ، فهم عاملون؛ بالامتثال لا بالحظ، وأصحاب هذا الضرب على درجات، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلَّا نادراً، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء.

والثاني: من يسبق له الحظُّ الامتثالَ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء؛ وسبق له الخوف أو الرجاء، فلبّى داعي الله؛ فهو دون الأول، ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه، وهربوا عما أُذن لهم في الهرب عنه، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم.

فصل: (قصد الحظ الدنيوي بالعبادات)

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا؛ فهو قسمان:

قسم يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله.

وقسم يرجع إلى نيل حظه من الدنيا، وهذا ضربان:

أحدهما: يرجع إلى ما يخصّ الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءاة الناس بالعمل.

والآخر: يرجع إلى المراءاة لينال بذلك مالاً أو جاهاً أو غير ذلك؛ فهذه ثلاثة أقسام:

أحدها: يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة، فإن كان هذا القصد متبوعاً؛ فلا إشكال في أنه رياء؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يُظن به الخير، وينجرّ مع ذلك كونه يصلي فرضه أو نفله، وهذا بيِّنٌ.

وإن كان تابعاً؛ فهو محلّ نظر واجتهاد، واختلف العلماء في هذا الأصل؛ فوقع في «العتبية»[1] في الرجل [الذي] يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحبُّ أن يُعلم، ويحبُّ أن يُلقى في طريق المسجد، ويكره أن يُلقى في طريق غيره؛ فكره ربيعة[2] هذا، وعدَّه مالك من قَبيل

---

(١) ★ «العتبية» ومعها «البيان والتحصيل»: (١/ ٤٩٨).

(٢) ★ ربيعة الرأي: هو ابن فروخ التيمي بالولاء المدني أبو عثمان، إمام فقيه مجتهد أدرك جماعة من الصحابة، وبه تفقه الإمام مالك، وأخذ عنه أيضاً الأوزاعي والليث بن سعد وسفيان الثوري وغيرهم، توفي سنة (١٣٦هـ). انظر: «وفيات الأعيان»: (٢/ ٢٨٨)، و«سير أعلام النبلاء»: (٦/ ٨٩).

الوسوسة العارضة للإنسان، أي: إن الشيطان يأتي للإنسان إذا سرَّه مرأى الناس له على الخير؛ فيقول له: إنك لمراءٍ وليس كذلك، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يُملك، وقد قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩].

وقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، وفي حديث ابن عمر: «وقع في نفسي أنها النَّخلة فأردتُ أن أقولَها، فقال عمر: لأن تكون قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»[(١)].

وطلبُ العلم[(٢)] عبادة، قال ابن العربي: «سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٠] ما بيَّنوا؟ قال: أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت: ويلزم ذلك؟ قال: نعم؛ لتثبت أمانته وتصح إمامته، وتُقبل شهادته»[(٣)]. قال ابن العربي: «ويقتدي به غيره، فهذه الأمور وما كان مثلها تجري هذا المجرى، والغزالي يجعل مثل هذا مما لا تتخلص به[(٤)] العبادة».

والثاني: ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة عن مراءاة الغير، وله أمثلة:

أحدها: الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال.

والثاني: الصوم توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماءً لألم يجده، أو مرض يتوقعه، أو بِطْنةٍ تقدمت له.

والثالث: الصدقة للذة السخاء والتفضل على الناس.

والرابع: الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرُّمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٣١، ومسلم: ٧٠٩٨، وأحمد: ٥٢٧٤.

(٢) الذي هو موضوع حديث ابن عمر؛ لأنهم كانوا في مجلسه ﷺ يسألهم في العلم، ومع كونه في مقام عبادة؛ قال: لأن تكون قلتها. . . إلخ الذي يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العمل حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه.

(٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول، ويكون ما يرجع إليه هو تابعاً صرفاً.

(٤) ★ في (د): فيه.

والخامس: الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال.

والسادس: تعلّم العلم ليحتمي به عن الظلم.

والسابع: الوضوء تبرُّداً.

والثامن: الاعتكاف فراراً من الكراء.

والتاسع: عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليُفعل به ذلك.

والعاشر: تعليم العلم ليتخلَّص به من كرب الصمت، ويتفرج بلذة الحديث.

والحادي عشر: الحج ماشياً ليتوفّر له الكراء.

وهذا الموضع أيضاً محلّ اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعاً لقصد العبادة، وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذا الأغراض، وأما ابن العربي؛ فذهب إلى خلاف ذلك، وكأن مجال النظر في المسألة يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما، فابن العربي يلتفت إلى وجه الانفكاك فيصحح العبادات، وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرّد الاجتماع وجوداً، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أوْ لا، وذلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والخلاف فيها واقع، ورأى أصبغُ فيها البطلان[(١)]، فإذا كان كذلك اتجه النظران، وظهر مغزى المذهبين.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجه؛ لما جاء من الأدلة على ذلك؛ ففي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] يعني: في مواسم الحج.

وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: «إنه دأب المرسلين، فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩]، وقال الكليم: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [الشعراء: ٢١]، وقد كان رسول الله ﷺ جُعلت قرةُ عينه في الصلاة[(٢)]؛ فكان يستريح إليها من تعب الدنيا[(٣)]، وكان فيها نعيمه ولذَّته، أفيقال: إن دخوله فيها على هذا الوجه قادحٌ فيها؟

---

(١) أي: مع وجود الانفكاك كما هو رأي الغزالي، وقوله: «على أن» تأييد لرأي ابن العربي.

(٢) ★ أخرجه أحمد: ١٢٢٩٣، والطبراني في «الأوسط»: ٥١٩٩، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٧٨) من حديث أنس بن مالك ﷺ، وإسناده حسن.

(٣) ★ لقوله ﷺ: «ارِحْنا بها يا بلال» أخرجه أبو داود: ٤٩٨٦، وأحمد: ٢٣١٥٤، عن رجل من الصحابة، ورجاله ثقات.

كلا، بل هو كمال فيها وباعثٌ على الإخلاص فيها»، وفي «الصحيح»[١]: «**يا معشرَ الشَّباب مَنِ استطاعَ منكم الباءَةَ فليتزوَّج؛ فإنه أغضُّ للبصر وأحْصَنُ للفَرْجِ، ومَن لم يستَطِعْ فَعليهِ بالصَّومِ؛ فإنه له وِجاء**»[٢].

ذكر ابن بشكوال[٣] عن أبي عليّ الحداد[٤] قال: حضرت القاضي أبا بكر بن زرب[٥] شكا إلى الترجيليِّ المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه، على ما لم يكن يعهد من نفسه، وسأله عن الدواء؛ فقال: اسْرد الصوم تصلح معدتك. فقال له: يا أبا عبد الله على غير هذا دُلَّني، ما كنت لأُعذِّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصاً، ولي عادة في الصوم الاثنين والخميس لا أنقل نفسي عنها. قال أبو علي: وذكرت في ذلك المجلس حديث الرسول ﷺ - يعني هذا الحديث - وجبُنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس، فسلَّم للحديث.

وقد بعث عليه [الصلاة و] السلام رجلاً ليكون رصداً في شُعَب، فقام يصلِّي ولم يكن قصده بالإقامة في الشُّعَب إلَّا[٦] الحراسة والرصد[٧].

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٩٠٥، ومسلم: ٣٣٩٨، وأحمد: ٣٥٩٢، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٢) ومثله حديث: «إذن تُكفَى همُّك» لمن قال له عليه السلام: إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي، إلى أن قال: أجعل لك صلاتي كلها. فإذا راعى ذلك في صلاته كان من هذا القبيل، ومنه ما ورد في الاستغفار ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار، وهو عبادة.

(٣) ★ هو خلف بن عبد الملك بن مسعود بن بشكوال الخزرجي الأنصاري الأندلسي، أبو القاسم، من أهل قرطبة. له نحو خمسين مؤلفاً، أشهرها «الصلة» في تاريخ رجال الأندلس، ولد سنة (٤٩٤هـ)، ولي قضاء بعض جهات إشبيلية، توفي سنة (٥٧٨هـ). «وفيات الأعيان»: (٢/ ٢٤٠)، و«سير أعلام النبلاء»: (٢١/ ١٣٩).

(٤) ★ هو الحسن بن أحمد بن الحسن الأصبهاني أبو علي الحداد، ولد سنة (٤١٩هـ) من كتبه «تاريخ أصبهان»، و«معرفة الصحابة»، و«علوم الحديث»، توفي سنة (٥١٥هـ). انظر: «الأعلام»: (٢/ ١٨١).

(٥) ★ هو محمد بن يبقى بن زرب أبو بكر القرطبي، قاضي الجماعة، له كتاب «الخصال» في الفقه على مذهب مالك، ولد سنة (٣١٧هـ)، وتوفي سنة (٣٨١هـ). «الأعلام»: (٧/ ١٣٥).

(٦) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر.

(٧) ★ أخرج هذا الأثر البخاري بعد الرقم: ١٧٥، معلقاً عن جابر، وأخرجه موصولاً أبو داود: ١٩٨، وأحمد: ١٤٨٦٥، وهو حسن.

الجماعة؛ كانتظار الداخل[١] ليدرك الركوع معه على ما جاء في الحديث[٢]، وإن لم يعمل به مالك[٣] فقد عمل به غيره، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذي الحاجة، وقوله عليه [الصلاة و] السلام: «إنِّي لأسمَعُ بكاءَ الصبيِّ»[٤] الحديث، وكرَدِّ السلام[٥] في الصلاة[٦] وحكاية المؤذِّن، وما أشبه ذلك مما هو عملٌ خارج عن حقيقة الصلاة، مفعول فيها مقصودٌ يشرك قصد الصلاة، مع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها.

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها؛ لقدَح فيها مشاركة القصد إلى عبادة أخرى، كما إذا جاء المسجد قاصداً للتنفل فيه، وانتظار الصلاة، والكف عن إذاية الناس، واستغفار الملائكة له؛ فإن كلَّ قصد منها شابَ غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره، وهذا غير صحيح باتفاق، بل كلُّ قصدٍ منها صحيحٌ في نفسه وإن كان العمل واحداً؛ لأن الجميع محمود شرعاً؛ فكذلك ما كان غير عبادة في المأذون فيه، لاشتراكهما في الإذن الشرعي.

فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلَّا ما كان بوضعه منافياً لها؛ كالحدث[٧] والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك، أما ما لا منافاة فيه؛ فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال، غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد

---

(١) هل الانتظار لإدراك الداخل للركوع أمر دنيوي؟ أم هو لتكميل العبادة، ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي: «مخافة أن تفتن أمُّه»، وفتنتها شغلها عن الصلاة.

(٢) ★ يشير إلى ما أخرجه أبو داود: ٨٠٢، وأحمد: ١٩١٤٦، عن عبد الله بن أبي أوفى «أن النبي ﷺ كان يقوم في الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمَعَ وقع قدَم»، وإسناده ضعيف.
واختلف العلماء في مشروعية تطويل الإمام الركعة الأولى لانتظار الداخل. انظر في ذلك «نيل الأوطار»: (٢/ ٤٢٤).

(٣) أي: وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع؛ فقد قال به غيره. قلت: وفي (د): ومالم يعمل.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٩، ومسلم: ١٠٥٦، وأحمد: ١٢٠٦٧، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي؟ نعم، هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيوياً، بل عبادة، وقوله: «بل لو كان شأن العبادة... إلخ» يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة وأنه مما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة، وهو كما ترى.

(٦) ★ أخرجه أبو داود: ٩٢٧، والترمذي: ٣٦٨، وابن ماجه: ١٠١٧، وأحمد: ٢٣٨٨٦، بإسناد صحيح عن ابن عمر قال: خرج رسول الله ﷺ إلى قباء يصلي فيه، فجاءته الأنصار فسلموا عليه وهو يصلي، قال: فقلت لبلال: كيف رأيت رسول الله ﷺ يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي؟ قال: يقول هكذا بسط كفه.

(٧) ★ في (د): كالحديث.

العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب، فلم يعتدَّ بالعبادة، فإن غلب قصد العبادة فالحكم له؛ ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

والثالث: ما يرجع إلى المراءاة؛ فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه؛ فهو الرياء المذموم شرعاً، وأدهى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الإسلام ظاهراً، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم، ويلي ذلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حُطام الدنيا، وحكمه معلوم؛ فلا فائدة في الإطالة فيه.

فصل: (قصد الحظ الدنيوي بالعادات)

وأما الثاني وهو: أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد؛ كالنكاح والبيع والإجارة، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة؛ فهو حظّ أيضاً قد أثبته الشارع وراعاه[1] في الأوامر والنواهي، وعُلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له، وإذا عُلم ذلك بإطلاق؛ فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع؛ فكان حقّاً وصحيحاً، هذا وجه.

ووجه ثان: أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه؛ لاستوى مع العبادات؛ كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال، وقد اتفقوا على أنَّ العادات لا تفتقر إلى نية، وهذا كافٍ في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبّب عنها ذلك الحظ، بل لو فرضنا رجلاً تزوّج ليرائي بتزوّجه، أو ليعدَّ من أهل العَفاف، أو لغير ذلك؛ لصحَّ تزوّجه؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوجٌ فيقدح فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرّداً.

ووجه ثالث: أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغاً لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧]، وقال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ

---

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة، والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة، وتدرأ المفاسد عنها، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ.

لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣]، وقال ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبا: ١٠ ـ ١١] إلى آخر الآيات، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

وذلك أن ما جاء في معرض مجرّد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات، وقطعٌ للأهواء؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد، إلَّا ما نحا نحو قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[1] [البقرة: ٢١٦] بعد قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] بخلاف ما تميل إليه النفوس وتُقضى به الأوطار، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية، وتسدّ به الخلّات الواقعة، من الغذاء والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذلك؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب، وإذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذَ بها من جهة ما وقعت المِنّة بها؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً في العبودية، ولا نقصاً من حقِّ الربوبية؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتنَّ بها، وذلك صحيح.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرُّد عن الحظ قادحاً أيضاً؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به، وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق، لما تقدم.

فالجواب: أنَّ أخذها من حيث تلبية الأمر أو الإذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية؛ لأنه إذا ندب إلى التزوّج مثلاً، فأخذه من حيث الندب على وجه لو لم يُندب إليه لتركه مثلاً؛ فإنَّ أخذَه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الحظ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتّع باللذات، والانغمار في نِعَم يتنعَّم بها المكلَّف كاملة؛ فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع؛ فكان قصدُ هذا القاصد بريئاً من الحظ، وقد انجرَّ في قصده الحظ، فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتُّع؛ فلا مخالفة للشارع من جهة القصد، بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقّاه بالقَبول، وهو التمتّع، وموافقة من جهة أنَّ أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلَّف له في حسن الأدب؛ فكان له تأدُّبٌ مع الشارع في تلبية الأمر، زيادة إلى حصول ما قصدَه من نيل حظ المكلَّف.

---

(١) أي: فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم، وأصل القتال من التكاليف المجردة من الحظوظ، يعني: وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف، وقد يقال: إن هذا لا يحتاج إلى استثناء؛ لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ؛ فليس امتناناً بنفس القتال، بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا أيّاً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف.

وأيضاً[١]؛ ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل، فهو بامتثال الأمر مُلَبٍّ للشارع في هذا القصد، بخلاف طلب الحظ فقط؛ فليس له هذه المزية.

فإن قيل: فطالب الحظ على هذا الوجه مَلوم؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هذه الجهة.

فالجواب: أنه لم يهمله مطلقاً؛ فإنه حين ألقى مقاليده في نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة، حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع، فلم يكن قصد المكلَّف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي.

وأيضاً؛ فالداخل في حُكم هذه الحظوظ داخلٌ بحكم الشرط العادي على أنه يلد[٢]؛ ويتكلَّف التربية والقيام بمصالح الأهل والولد؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لكن لا يستوي القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلاً بالضمن، وقصد الحظ ابتداءً حتى صار قصد الامتثال بالضمن؛ فثبت أنَّ قصد الحظ في هذا القسم غير قادح في العمل.

فإن قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال، وإنما طلب حظَّه مجرَّداً، بحيث لو تأتَّى له على غير الوجه المشروع لأخذ به، لكنه لم يقدر إلَّا عليه بالوجه المشروع؛ فهل يكون القصد الأول في حقِّه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب: أنه موجود له بالقوة أيضاً؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظِّه على غير المشروع؛ فرجوعه إلى الوجه المشروع قصدٌ إليه، وقصد الوجه المشروع يتضمَّن امتثال الأمر، أو العمل بمقتضى الإذن، وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل، وقد مرَّ بيانُ هذا في موافقة قصد الشارع، وأما العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه؛ فليس من الحقِّ في شيء، وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر.

فإن قيل: أما كونه عاملاً على قصد المخالفة؛ فظاهرٌ أنه عامل بالهوى لا بالحق، وأما عمله

---

(١) موافقة ثالثة.

(٢) كذا في الأصل، وفي (د): لم يلد، وبناء على ذلك قال الشيخ دراز. اللائق بالمقام حذف «لم»؛ أي: فالذي يقصد التمتع بالنكاح داخل ضمناً وبحسب العادة على أنه سيلد، ويتكلف تربية الأولاد، والإنفاق على الزوجات؛ فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الأصلي من النكاح، وهو النسل.

على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق؛ فقد تبيَّن في موضعه أن العامل بالجهل فيخالف أمرَ الشارع حكمُه حكمُ الناسي، فلا يُنسَب عملُه إلى الهوى هكذا بإطلاق، وإذا وافق أمر الشرع جهلاً؛ فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة، فلا يكون عمله بالهوى أيضاً، وإلى هذا؛ فالعامل بالهوى إذا صادف أمرَ الشارع فلِمَ تقول إنه عاملٌ بالهوى وقد وافق قصده مع ما مرَّ آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصيِّر الحظَّ محموداً.

فالجواب: أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة؛ فلا يستلزم أن يكون موافقاً له؛ بل الحالات ثلاث:

حال يكون فيها قاصداً للموافقة؛ فلا يخلو أن يصيب بإطلاق؛ كالعالم يعمل على وفق ما علم؛ فلا إشكال، أو يصيب بحكم الاتفاق، أو لا يصيب. فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل؛ فإنَّ الجاهل إذا ظنَّ في تقديره أنَّ العمل هكذا، وأنَّ العمل مأذونٌ فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه؛ لم يقصد مخالفة، لكن فرّط في الاحتياط على ذلك[1] العمل، فيؤاخذ في الطريق، وقد لا يؤاخذ إذا لم يعدّ مفرطاً، ويمضي عمله إن كان موافقاً.

وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع؛ فسواء في العبادات وافق أو خالف؛ لا اعتبار بموافقته كما لا اعتبار بما يخالف فيه؛ لأنه مخالفُ القصد بإطلاق، وفي العادات؛ الأصل اعتبار ما وافق[2] دون ما خالف؛ لأن ما لا تُشترط النية في صحّته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته، كمن عقَدَ عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً، أو شرب جُلّاباً يظنه خمراً، إلّا أنَّ عليه في قصد المخالفة دركَ الإثم.

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة؛ فهو العمل على مجرّد الحظ أو الغفلة، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل، أو يدري ولكنه إنما قصد[3] مجرّد العاجلة، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، وحُكمه في العبادات عدم الصحة؛ لعدم نية الامتثال، ولذلك لم يكلَّف الناسي ولا الغافل ولا غير العاقل، وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع، وإلّا فعدم الصحة.

وفي هذا الموضع نظر؛ إذ يقال: إن القصد هنا لـمَّا انتفى؛ فالموافقة غير معتبرة لإمكان

---

(١) ★ في (د): لذلك.

(٢) ★ أي: فما فعله على نية المخالفة، ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً، أي: غير باطل؛ فتنسحب عليه أحكام الصحيح، وأما إذا صادف مخالفة المشروع؛ فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع، وقوله: «لأن ما لا تشترط النية. . . إلخ» توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة.

(٣) في الأصل: قصده.

الاسترسال بها في المخالفة، وقد يظهر لهذا تأثير في تصرُّفات المحجور؛ كالطفل والسَّفيه الذي لا قصدَ له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال، فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرُّفاته مطلقاً، وإن وافقت المصلحة، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة منها لا ما خالفها، على تفصيل أصله هذا النظر، وهو أنَّ مطلقَ القصد إلى المصلحة غير منتهض؛ فهو بهذا القصد مخالف للشارع، وقد يقال: القصد إنما يُعتبر بما ينشأ عنه، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع؛ فصحّ.

فصل: (المقصود بالصحة والبطلان فيما خالف قصد الشارع)

حيث قلنا بالصحة في التصرُّفات العادية وإن خالف القصدُ قصدَ الشارع؛ فإنَّ ما مضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء، وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام؛ فكلُّ ما خالف قصدَ الشارع فهو باطلٌ على الإطلاق، لكن بالتفسير المتقدم[1]، والله أعلم.

المسألة السابعة: (ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها)

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان من قَبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة؛ كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوّعها.

والثاني: ما كان من قَبيل العبادات اللازمة للمكلَّف، من جهة توجُّهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول: فالنيابة فيه صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه، فيما لا يختص به منها؛ فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يطلب بها المكلَّف في ذلك كلِّه صالحة أن يأتي بها سواه؛ كالبيع والشراء، والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستجارة، والخدمة، والقبض والدفع، وما أشبه ذلك؛ ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدّى المكلَّف عادة أو شرعاً؛ كالأكل والشرب واللبس والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه؛ لأن حكمته لا تتعدّى صاحبها إلى غيره.

ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار؛ لأن مقصود الزجر لا يتعدَّى صاحب الجناية، ما لم

---

(١) وهو عدم ترتب الآثار الأخروية عليه من مرجو الثواب.

يكن ذلك راجعاً إلى المال؛ فإن النيابة فيه تصح، فإن كان دائراً بين الأمر المالي وغيره؛ فهو مجالُ نظرٍ واجتهادٍ، كالحج[١] والكفّارات؛ فالحج بناء على أن المغلّب فيه التعبّد؛ فلا تصح النيابة فيه، أو المال؛ فتصح، والكفّارة بناء على أنها زَجْر فتختص، أو جبر فلا تختص، وكالتضحية[٢] في الذبح بناء على ما بني عليه في الحج، وما أشبه هذه الأشياء.

فالحاصل: أنَّ حِكمة العاديات إن اختصّت بالمكلَّف فلا نيابة، وإلّا صحَّت النيابة، وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل، لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني: فالتعبُّدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يُغني فيها عن المكلَّف غيره، وعمل العامل لا يجتزي به غيره[٣]، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يتّهبُ[٤] إن وُهب، ولا يحمل إن تُحمّل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلاً وتعليلاً.

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور:

أحدها: النصوص الدالّة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، وفي القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] في مواضع، وفي بعضها: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨]، ثم قال: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [العنكبوت: ١٢]، [وقال]: ﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [القصص: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ٥٢].

وأيضاً ما يدلُّ على أن أمور الآخرة لا يَملك فيها أحد عن أحد شيئاً؛ كقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [الانفطار: ١٩]؛ فهذا عامّ في نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها، وقال:

---

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح؛ لأن تقدير كلامه: إن كان الأمر العادي دائراً بين المال والعقوبة كالكفارت؛ فهو مجال نظر، وليس الحج كذلك، بل هو أمر عبادي وفيه نوع ارتباط بالمال، فإذا تغلب أحدهما روعي، ومثله يقال في الضحية، ولو أنه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب؛ فأضاف إلى هذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والأمور المالية لكان أوجه.

(٢) ★ في الأصل: الضحية.

(٣) فصل هذه المعاني وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتي الأدلة في الآيات بعدها على طبقها صراحة؛ فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعاني.

(٤) ★ في المطبوع: يثبت.

﴿وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [لقمان: ٣٣]، وقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ الآية [البقرة: ٤٨]، إلى كثير من هذا المعنى.

وفي الحديث حين أنذر عليه [الصلاة و] السلام عشيرته الأقربين: **«يا بَني فلان إنّي لا أملِكُ لكم من الله شيئاً»**[١].

والثاني: المعنى، وهو أنَّ مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجّه إليه، والتذلُّل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذِكْره؛ حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً لله غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته. والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده؛ لأن معنى ذلك ألّا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع والتوجّه خاضعاً ولا متوجِّهاً، إذا ناب عنه غيره في ذلك، وإذا قام غيره في ذلك مقامه؛ فذلك الغير هو الخاضع المتوجّه.

والخضوع والتوجّه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات العبودية، والاتصاف لا يعدو المتّصف به ولا ينتقل عنه إلى غيره، والنيابة إنما معناها أن يكون المَنُوب منه بمنزلة النائب، حتى يُعدّ المَنوب عنه متّصفاً بما اتّصف به النائب، وذلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرّفات؛ فإن النائب في أداء الدَّيْن مثلاً لما قام مقام المديان، صار المديانُ متَّصفاً بأنه مؤدٍّ لدَيْنه؛ فلا مطالبة للغريم بعد ذلك به، وهذا في التعبّد لا يتصور، ما لم يتّصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب، ولا نيابة إذ ذاك على حال.

والثالث: أنه لو صحّت النيابة في العبادات البدنية[٢]، لصحّت في الأعمال القلبية؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، وما أشبه ذلك؛ ولم

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٥٢٧، ومسلم: ٥٠٤، وأحمد: ٨٦٠١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه ـ وإن كان الأصل فيما سبق عامّاً ـ؛ لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذلك، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها، بخلاف القلبية؛ فلا يظهر ذلك فيها، ولا يعقل فيها النيابة رأساً؛ فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً، وقوله: «ولم تكن التكاليف. . . إلخ»؛ أي: مطلقاً بدنية أو قلبية، وقوله: «وكل ذلك باطل»؛ أي: اللوازم الثلاثة باطلة؛ أي: فالملزوم مثلها، وعليه يكون قوله: «من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة» راجعاً لخصوص الدليل الثالث، أي: أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه؛ فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً، فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها، ويصح أن يعود قوله: «وكل ذلك باطل» إلى ما دخل =

تكن التكاليف محتومةً على المكلَّف عيناً، لجواز النيابة، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة، ولصحّ مثل ذلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات؛ كالأكل والشرب، والوِقاع واللباس وما أشبه ذلك، وفي الحدود والقِصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر، وكل ذلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حِكم هذه الأحكام مختصة؛ فكذلك سائر التعبّدات.

وما تقدم[1] من آيات القرآن كلّها عمومات لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة[2] احتجاجاً على الكفّار، وردّاً عليهم في اعتقادهم حملَ بعضهم عن بعض أو دعواهم ذلك عناداً، ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى؛ لم يكن فيها ردٌّ عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة، أما على القول بأن العمومَ إذا خُصَّ لا يبقى حُجَّة في الباقي فظاهر[3]، وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره. وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها[4] عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة؛ فينبغي للَّبيب أن يتخذها عمدة في الكُلِّيات الشرعية، ولا ينصرف عنها.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل، أشياء:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم، وهي جملة: منها أن «الميّتَ يُعذَّب بِبُكاءِ الحيّ

= تحت قوله: «ولصح مثل ذلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها»، ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين.

(١) لو قدم هذا على الثاني، وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص؛ لكان أنسب، وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالإشكال بعده، حيث يقول فيه: «وتبين أن ما تقدم في الكلية ليست على العموم».

(٢) أي: ما عدا الآية الأخيرة؛ فإنها من سورة البقرة.

(٣)★ العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور، وذهب بعض المعتزلة والفقهاء إلى أنه لا يبقى حجة.

انظر: «المستصفى»: (٢/ ١٢٨)، و«روضة الناظر» ص٢٧٨، و«الإحكام» للآمدي: (٢/ ٢٨٥)، و«إرشاد الفحول» ص٤٦٥، و«شرح الكوكب المنير»: (٣/ ١٦١).

(٤) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف، وقوله: «الأمور المعارضة»؛ أي: العشرة المشهورة التي منها الإضمار والحقيقة والمجاز. . . إلخ، والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه، وسيأتي في محله.

عليه»(١)، وأن «مَن سَنَّ سُنَّةً حَسَنةً أو سيئةً كان له أجرُها أو عليه وِزرُها»(٢)، وأن «الرجل إذا مات انقطع عملُه إلّا من ثَلاث»(٣)، وأنه «ما مِن نَفسٍ تُقتلُ ظُلماً إلّا كان على ابن آدم الأوّل كِفلٌ منها»(٤).

وفي القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَـٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١]، وفُسِّر بأن الأبناء يُرفعون إلى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم.

وفي الحديث: «إنَّ فريضةَ الله أدركَتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيعُ أن يثبُتَ على الرَّاحِلَة، أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم»(٥) وفي رواية: «أفَرَأيتِ لو كان على أبيكِ دَينٌ فقَضَيتِهِ، أكان يُجزئه؟» قالت: نعم. قال: «فدَينُ الله أحقُّ أن يُقضى»(٦)، و«مَن ماتَ وعليهِ صومٌ صامَ عنه وليُّه»(٧)، وقيل يا رسول الله إن أمِّي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضِهِ، قال: «فاقضِه عنها»(٨)، وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كُبراء وعلماء، وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل الصالح(٩)، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى؛ فهذه جملة تدلُّ على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكُلِّية المذكورة ليست على العموم، فلا تكون صحيحة.

والثاني: أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها، وهي قاعدة الصدقة عن الغير، وهي عبادة؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره، فإذا تصدَّق الرجلُ عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدَّق عنه وانتفع به، ولا سيِّما إن كان ميتاً؛ فهذه عبادة حصلت فيها النيابة، ويؤكد ذلك ما كان من الصدقة فرضاً كالزكاة؛ فإن إخراجها عن الغير جائزٌ وجازٍ عن

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٢٩٠، ومسلم: ٢١٤٦، وأحمد: ٨٨، عن حديث عمر ﷺ.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩١٨٣، من حديث جرير ﷺ.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٤٢٢٣، وأحمد: ٨٨٤٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

قال الإمام الخطابي في «معالم السنن»: فيه دليل على أن الصوم والصلاة وما دخل في معناهما من عمل الأبدان لا تجرى فيها النيابة، وقد يستدل به من يذهب إلى أن من حج عن ميت، فإن الحج في الحقيقة يكون للحاج دون المحجوج عنه، وإنما يلحقه الدعاء، ويكون له الأجر من المال الذي أعطي إن كان حج عنه بمال.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٣٩، ومسلم: ٤٣٧٩، وأحمد: ٣٦٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٨٥٤، ومسلم: ٣٢٥١، وأحمد: ٣٠٤٩، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٨٥٢، وأحمد: ٢١٤٠، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ١٩٥٢، ومسلم: ٢٦٩٢، وأحمد: ٢٤٤٠١، من حديث عائشة ﷺ.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٦٦٩٨، ومسلم: ٤٢٣٥، وأحمد: ١٨٩٣، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٩) ★ في المطبوع: هبة العمل.

ذلك الغير، والزكاة أُخيَّة الصلاة[١].

والثالث: أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[٢]، وهي تحمُّل العاقلة للدية في قتل الخطأ؛ فإنَّ حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو، وليس ذلك إلَّا من باب النيابة في أمر تعبُّدي لا يعقل معناه. ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه، وكذلك الدعاء للغير؛ فإن حقيقته خضوعٌ لله وتوجهٌ إليه، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة، وقد خلق الله ملائكة عبادتُهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً، ولمن في الأرض عموماً، وقد استغفَرَ النبيُّ ﷺ لأبويه[٣] حتى نزل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].

وقال في ابن أُبيّ: «**لأستغفِرنَّ لك ما لم أنهَ عنك**»[٤] حتى نزل: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ[٥] لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، ونزل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم [مَّاتَ أَبَدًا]﴾ الآية [التوبة: ٨٤].

وإن كان قد نهى عنه؛ فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم، وقال عليه [الصلاة و] السلام: «**اللَّهُمَّ اغفِرْ لِقوْمي فإنهم لا يعلمون**»[٦]، وعلى الجملة فالدعاء للغير مما عُلم مِن دِين الأُمة ضرورة.

---

(١) جملة خطابية، يقوى بها الإشكال ليجري فيما ليس فيه شائبة مالية.

(٢) المخالف فيها قليل، راجع الخلاف في «إعلام الموقعين».

(٣) ★ الثابت أن النبي ﷺ أراد أن يستغفر لأمه، فلم يأذن له ربُّه عز وجل، أخرجه مسلم: ٢٢٥٩، وأحمد: ٩٦٨٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ الصحيح أنه قال ذلك في عمه أبي طالب، أخرجه البخاري: ٤٦٧٥، ومسلم: ١٣٣، وأحمد: ٢٣٦٧٤، من حديث المسيب بن حزن.

(٥) في «روح المعاني» في تفسير الآية أن عبد الله بن أبي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ الآية. فقال عليه الصلاة والسلام لأزيدن على السبعين فنزل ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ الآية، وقال المفسر: إن هذا هو الصحيح المعول عليه، ومقابله أنها في عامة المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبي قول الرسول «لأستغفرن لك ما لم أنه عنك» إنما ذكروها فيما يتعلق بأبي طالب لما سمع كلام أبي جهل ومن معه في مرض الوفاة، ولم يسمع عنه ﷺ نصحه له، وبقي على دين الجاهلية، فنزلت الآية: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ وعزاه الألوسي للبخاري ومسلم وكثير من الأئمة، وهو الصحيح خلافاً لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبويه عليه الصلاة والسلام، وبهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الأولى والحديث.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٧٧، ومسلم: ٤٦٤٦، وأحمد: ٣٦١١، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

والرابع: أن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات[1] صحيحة؛ وكذلك بعض العبادات البدنية، وإن كانت واجبة على الإنسان عيناً، وكذلك المالية، وأوّلها الجهاد؛ فإنه جائز أنْ يستنيب فيه المكلَّف به غيره بجُعل وبغير جُعل، إذا أذِنَ الإمامُ، والجهاد عبادة، فإذا جازت النيابة في مثل هذا؛ فلتجُز في باقي الأعمال المشروعة؛ لأن الجميع مشروع.

والخامس: أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها، وقد يجازى الإنسان على ما لم يعمل، خيراً كان الجزاء أو شرّاً، وهو أصل متّفق عليه في الجملة، وذلك ضربان:

أحدهما: المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعِرضه؛ فإنه إن كانت باكتساب[2] كُفِّر بها من سيئاته، وأخذ بها من أجر غيره، وحملَ غيرُه وزرَه، ولو لم يعلم[3] بذلك، فضلاً عن أن يجد ألمه، كما في حديث أبي هريرة ﷺ في المفلس يوم القيامة[4]، وإن كانت بغير اكتساب فهي كفَّارات فقط، أو كفَّارات وأجور، وكما جاء فيمن «**غرَسَ غَرساً أو زَرَع زرعاً يأكلُ منه إنسانٌ أو حيوانٌ أنَّه له أجر**»[5]، وفيمن «**ارتبَطَ فَرساً في سبيل الله فأكلَ في مَرْجٍ أو رَوْضةٍ، أو شرِبَ في نهرٍ أو استنَّ شَرَفاً أو شَرَفين، ولم يُرِد أن يكون ذلك فهي له حسنات**»[6] وسائر ما جاء في هذا المعنى.

والضرب الثاني: النيات التي تتجاوز الأعمال كما جاء: «**أن المرءَ يُكتَبُ له قِيامُ الليل أو**

---

(١) ليس محل نزاع، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الإشكال، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة؛ فإذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة، ومنه العبادات، ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة، وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس؛ فهي ضعيفة.

(٢) أي: اكتساب الغير، وقوله: «بغير اكتساب»؛ أي: بأن كانت من الله محضاً.

(٣) في المطبوع: يعمل، لذلك قال دراز: لعل الأصل: «وإن لم يعلم بذلك» ليلتئم مع قوله: «فضلاً عن أن يجد ألمه».

(٤) عن أبي هريرة؛ أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون ما المُفلس؟». قالوا: المُفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: «**إن المفلِسَ من أمَّتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شَتَم هذا، وقَذَف هذا، وأكلَ مالَ هذا، وسفَكَ دم هذا، وضَرَبَ هذا؛ فيُعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنِيَت حسناته قبل أن يُقضى ما عليه؛ أخذ من خطاياهم فطُرحت عليه، ثم طُرح في النار**». أخرجه مسلم: ٦٥٧٩، وأحمد: ٨٤١٤.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٢٣٢٠، ومسلم: ٣٩٧٣، وأحمد: ١٢٤٩٥، من حديث أنس ﷺ.

(٦) «لعلها رواية بالمعنى، وإلا؛ فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضي أن قوله: «ولم يرد ذلك» راجع إلى خصوص الشرب، نعم، إن ذلك هو مناط الإشكال؛ لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا».

★ والحديث أخرجه البخاري: ٢٣٧١، ومسلم: ٢٢٩٠، وأحمد: ٧٥٦٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

الجهادُ إذا حبَسه عنه عُذرٌ»[١]، وكذلك سائر الأعمال، حتى قال عليه [الصلاة و] السلام في المتمنّي أن يكون له مالٌ يعمل به مثلَ عمل فلان: «**فَهُمَا في الأجرِ سواءٌ**»، وفي الآخر: «**فهُما في الوزرِ سواءٌ**»[٢]، وحديث: «**مَن هَمَّ بحسنَةٍ فلم يعملها كُتبَتْ له حسنةٌ**»[٣]، و«**المسلِمَانِ يَلتقِيانِ بسَيفَيْهِما**»[٤] الحديث، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلَّف بمجرّد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر، فإذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه، فأولى[٥] أن يكون كالعامل إذا استناب غيره على العمل.

فالجواب: أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال به بعض العلماء في صحة النيابة[٦]؛ فإن للنظر فيها متّسعاً.

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة؛ فليست من هذا الباب؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرُّبٌ إلى الله وتوجُّهٌ إليه، والصدقة عن الغير من باب التصرُّفات المالية، ولا كلام فيها.

---

(١) أخرج مالك: (١/١١٧)، وأبو داود: ١٣١٤، والنسائي: ١٧٨٤، وأحمد: ٢٥٤٦٤، من حديث عائشة مرفوعاً «**ما مِن امرئ تكونُ له صلاةٌ بليل، يغلبُه عليها نومٌ؛ إلَّا كتبَ الله له أجرُ صلاته، وكان نومُه عليه صدقةً**». وهو حسن لغيره.

وأخرج مسلم: ٤٩٣٢، وأحمد: ١٤٢٠٨، من حديث جابر مرفوعاً: «**إن بالمدينة لرجالاً ما سرتُم مسيراً ولا قطعتُم وادياً إلَّا كانوا معكم، حَبَسَهم المرضُ**». وفي رواية عند مسلم: «**إلا شركوكم في الأجر**».

(٢) ★ عن أبي كبشة الأنماري؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مثلُ هذه الأمة كمثل أربعة نفر: رجل آتاه الله مالاً وعلماً؛ فهو يعملُ بعلمه في ماله، ينفقه في حقِّه، ورجلٌ آتاه الله علماً ولم يؤته مالاً؛ فهو يقولُ: لو كان لي مثلُ هذا؛ عملتُ فيه مثلَ الذي يعملُ**». قال رسول الله ﷺ: «**فهما في الأجر سواءٌ، ورجلٌ آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً؛ فهو يخبِطُ في ماله، ينفقُه في غير حقِّه، ورجلٌ لم يؤته الله علماً ولا مالاً؛ فهو يقول: لو كان لي مثلُ هذا عملتُ فيه مثلَ الذي يعملُ**». قال رسول الله ﷺ: «**فهما في الوِزر سَواءٌ**». أخرجه ابن ماجه: ٤٢٢٨، وأحمد: ١٨٠٢٤، وهو حسن.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٩١، ومسلم: ٣٣٨، وأحمد: ٣٤٠٢، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣١، ومسلم: ٧٢٥٢، وأحمد: ٢٠٤٣٩، من حديث أبي بكرة ﷺ.

(٥) أي: لأن النية حينئذ حاصلة، وقد حصل المنوي بالفعل، وإن كان من غيره، وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله: «**فإذا كان كالعامل... إلخ**» إلى الضرب الثاني فقط؛ إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة، ولا بين وجه الاستدلال به، أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته، لكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول.

(٦) ★ **في (د): ما قال بعض العلماء فيه بصحة النيابة.**

وأما قاعدة الدعاء؛ فظاهرٌ أنه ليس في الدعاء نيابة؛ لأنه شفاعة للغير؛ فليس من هذا الباب.

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية؛ فإنها مصالح معقولة المعنى؛ لا يشترط فيها ـ من حيث هي كذلك ـ نية، بل المنوب عنه إن نوى القُربة فيما له سبب فيه؛ فله أجر ذلك، فإن العبادة منه صدرت لا من النائب، والنيابة على مجرّد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرّب بإخراج المال.

والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات؛ فهي في الحقيقة معقولة المعنى، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروي إلَّا إذا قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله، فإن قصَدَ الدنيا فذلك حظّه، مع أن المصلحة الجهادية قائمة؛ كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد شعبة منها، على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجُعل، لِمَا فيه من تعريض النفس للهلكة في عَرَض من أعراض الدنيا، ولو فرض هنا قصد التقرُّب بالعمل؛ لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً؛ فهذا الأصل لا اعتراض به أيضاً.

وأما قاعدة المصائب النازلة؛ فليست من باب النيابة في التعبُّد، وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه، لا لأمر خارج عن ذلك، وكون حسنات الظالم تُعطى المظلوم، أو سيئات المظلوم تُطرَح على الظالم؛ فمن باب الغرامات، فهي معاوضات؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار؛ إذ لا دينار هناك ولا درهم، وقد فات القضاء في الدنيا.

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال، ومن باب الإحسان به إن كان باختيار مالكه.

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة؛ إذ عُدّ في الجزاء ـ بسبب نيته ـ كمن عمل، تفضُّلاً من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجري في الدنيا على الظاهر، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها أنّ له أجر من عملها، مع أن ذلك لا يُسقِط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى، كما أنه لو تمنّى[1] أنْ يَقتُل مسلماً أو يَسرِقَ أو يفعلَ شرّاً إلَّا أنه لم يقدر؛ كان له وزر

---

(١) أي: عزم وصمم، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته.

من عمل، ولا يُعدُّ في الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة؛ فليست من النيابة في شيء، وإن فرضت النيابة؛ فالنائب هو المكتسِب، فعمله عليه أو له، فهذه القواعد لا تنقضُ ما تأصَّل.

ونرجع إلى ما ذُكر أول السؤال، فإنه عمدة من خالف في المسألة.

فحديث تعذيب الميت ببكاء الحي[(١)] ظاهرٌ حمله على عادة العرب في تحريض المريض ـ إذا ظنَّ الموت ـ أهلَه على البكاء عليه، وأما من سنَّ سُنّة[(٢)]، وحديث ابن آدم الأول[(٣)]، وحديثُ انقطاع العمل إلّا من ثلاث[(٤)]، وما أشبه ذلك؛ فإن الجزاء فيها راجع إلى عمل المأجور أو الموزور؛ لأنه الذي تسبَّب فيه أوّلاً؛ فعلى جريان سببه تجري المسبّبات، والكِفلُ الراجعُ إلى المتسبِّب الأول ناشئ عن عمله، لا عن عمل المتسبِّب الثاني. وإلى هذا المعنى يرجع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم﴾ الآية [الطور: ٢١]: لأن ولده كسبٌ من كسبه، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوبٌ إلى الأب، وبذلك فُسّر قوله تعالى: ﴿مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: ٢] أنَّ ولدَه من كسبه؛ فلا غرو أن يرجع إلى منزلته وتقر عينه به[(٥)]، كما تقرّ عينه بسائر أعماله الصالحة، وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الطور: ٢١].

وإنما يُشكل مِن كلٍّ ما أورد ما بقي من الأحاديث؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدلّ عليها؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة ـ وذلك الصيام والحج ـ وأما النذر؛ فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام.

والذي يجاب به فيها أمور:

أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبَّه البخاري ومسلم على اضطرابها، فانظره في «الإكمال»[(٦)]، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً؛ فكيف إذا عارضته؟

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١٢٩٠، ومسلم: ٢١٤٦، وأحمد: ٨٨، من حديث عمر ﷺ.

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٢٣٥١، وأحمد: ١٩١٨٣، من حديث جرير ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٣٣٥، ومسلم: ٤٣٧٩، وأحمد: ٣٦٣٠، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٤٢٢٣، وأحمد: ٨٨٤٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾؛ فإن الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعي الآباء.

(٦) ★ «الإكمال في شرح مسلم» للقاضي عياض (ت ٥٤٤هـ)، كمَّل به «المعلم بفوائد كتاب مسلم» للمازري (ت ٥٣٦هـ).

وأيضاً؛ فإنَّ الطحاوي[1] قال في حديث: «مَن مات وعليه صومٌ صامَ عنه وليُّه» إنه لم يرو إلَّا من طريق عائشة، وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه، وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر: إنه لا يرويه إلَّا ابن عباس، وقد خالفه وأفتى بأنه «لا يصوم أحد عن أحد».

والثاني: أن الناس على أقوال[2] في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صحَّ منها بإطلاق، كأحمد بن حنبل؛ ومنهم من قال ببعضها؛ فجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق، كمالك بن أنس. فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صحَّ، وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر، ويدلُّ على ذلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي[3]، وإن كان ذلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف؛ لأنهما تبع، ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أُبِّرت، وبيع العبد بماله، واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية.

والثالث: أن مِن العلماء مَن تأوّل الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً، وذلك أنه قال: سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم ألَّا يمنعوا أحداً من فعل الخير، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه[4]، وقال هذا القائل: لا يعمل أحدٌ عن أحد شيئاً، فإن عمله فهو لنفسه، كما قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبّب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أو كان له فيه سعي حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، وهو قول بعض العلماء.

والخامس: أن قوله: «صام عنه وليه» محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة مجازاً؛ لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذُّره، وذلك في الصيام الإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه، أو ما أشبه ذلك.

---

(١) ★ في «شرح مشكل الآثار»: (٦/ ١٧٦)، والحديث أخرجه البخاري: ١٩٥٢، ومسلم: ٢٦٩٢، وأحمد: ٢٤٤٠١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ★ في الأصل: على قولين.

(٣) ★ في «أحكام القرآن»: (١/ ٢٢٨).

(٤) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين...» إلى أن قال: «فدين الله أحق أن يقضى».

والسادس: أن هذه الأحاديث ـ على قلّتها ـ مُعارِضةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي؛ فلا يعارض الظنُّ القطع؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يُعمل به إلّا إذا لم يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة، وهذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسّك بتلك الأحاديث، وقد وَضَحَ مأخَذ هذا الأصل الحسن، وبالله التوفيق.

فصل: (هبة الثواب)

ويبقى النظر في مسألة لها تعلُّق بهذا الموضع، وهي مسألة هبة الثواب، وفيها نظر، فللمانع[1] أن يمنع ذلك من وجهين:

أحدها: أنَّ الهبة إنما صحَّت في الشريعة في شيء مخصوص، وهو المال، وأما في ثواب الأعمال فلا، وإذا لم يكن لها[2] دليل فلا يصحُّ القول بها.

والثاني: أنَّ الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب؛ وقد نطق بذلك القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ﴾ [النساء: ١٣]، ثم قال: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤ و الواقعة: ٢٤]، ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] وهو كثير.

وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات؛ كاستباحة الانتفاع بالمَبيع مع عقد البيع، واستباحة البُضع مع عقد النكاح؛ فلا خيرة للمكلّف فيه، هذا مع أنه مجرَّد تفضُّل من الله تعالى على العامل، وإذا كان كذلك؛ اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار، ولا في يده منه شيء، فإذاً لا يصح فيه تصرّف؛ لأن التصرّف من توابع الملك الاختياري، وليس في الجزاء ذلك؛ فلا يصح للعامل تصرُّف فيما لا يملك، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز[3] أن يستدلَّ أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنَّ أدلته من الشرع هي الأدلة على جواز الهبة في الأموال وتوابعها؛ إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كلَّ واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر،

---

(١) ★ وهم متقدمو الشافعية والمالكية. انظر: «شرح مسلم» للنووي: (١/ ٩٠)، و«مواهب الجليل»: (٧/ ٢٣٢).

(٢) ★ في الأصل: عليها.

(٣) ★ وهم الحنفية والحنابلة. انظر: «عمدة القاري»: (٣/ ١١٨)، و«الإنصاف»: (٢/ ٥٥٨).

فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر، وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب[١]، لا يصح فيها غير ذلك، فإذا كان كذلك؛ صحَّ وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه.

والثاني: أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسبَّبات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضي بصحة الملك لهذا العامل؛ كما يصح في الأمور الدنيوية، وإذا ثبت الملك صحَّ التصرّف بالهبة.

لا يقال: إنَّ الثواب لا يُملك كما يُملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك، والآن لم يملك منه شيئاً، وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ الآية [النحل: ٩٧]؛ فذلك بمعنى[٢] الجزاء في الآخرة، أي: إنه ينال في الدنيا طِيب عيش من غير كَدَر مؤثّر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته، وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن.

لأنا نقول: وهو وإن لم يملك نفس الجزاء؛ فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتمليك، وإن لم يحزه الآن، ولا يلزم من الملك الحوز، وإذا صحَّ مثل هذا في المال، وصحَّ التصرُّف فيه بالهبة وغيرها؛ صحَّ فيما نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورِثتُه من فلان فقد وَهبتُه لفلان؛ ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبداً فهو حُرّ أو هبة لأخي، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك في حوزه، وكما يصحُّ هذا التصرّف فيما بيَد الوكيل فعلُه وإن لم يعلم به الموكّل، فضلاً عن أن يحوزه من يد الوكيل؛ يصح أيضاً التصرُّف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كلِّ شيء وكيل، فقد وَضَحَ إذاً مغزى النظر في هبة الثواب، والله الموفّق للصواب.

المسألة الثامنة: (المداومة على العمل)

من مقصود الشارع في الأعمال[٣] دوام المكلَّف عليها، والدليل على ذلك واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٢ - ٢٣]، وقوله: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾

---

(١) أين هذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالي؛ فكأنه أعطى المال للمتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط؛ فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر.

(٢) أي: من بابه، وشبيه به.

(٣) أي: أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده؛ فلا، وهكذا يقال في غيرها؛ فهو ظاهر في العبادات المذكورة.

[البقرة: ٣]، وإقامُ الصلاة بمعنى الدوام عليها؛ بهذا فُسّرت الإقامة حيث ذُكرت مضافة إلى الصلاة، وجاء هذا كلُّه في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه، وجاء الأمر به صريحاً في مواضع [كثيرة]؛ كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وفي الحديث: «**أحبُّ العمل إلى الله ما دَاومَ عليه صاحِبُه وإن قَلّ**»[1]، وقال: «**خُذُوا من العَمَل ما تُطِيقون؛ فإنَّ الله لن يملّ حتى تَملوا**»[2]، «وكان عليه [الصلاة و] السلام إذا عملَ عملاً أثبته»[3]، «وكان عمَلُه دِيمَة»[4].

وأيضاً؛ فإنَّ في توقيت الشارع وظائف العبادات؛ من مفروضات ومسنونات ومستحبّات، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال، وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهَّبوا: ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، إنَّ عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار.

فصل: (دخول المشقة على المكلف)

فمن هنا يُؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم، فالمكلَّف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقِّه ألَّا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإنَّ المشقَّة التي تدخل على المكلَّف من وجهين:

أحدهما: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثِقَله في نفسه.

والثاني: من جهة المداومة عليه، وإن كان في نفسه خفيفاً.

وحسبك من ذلك الصلاة؛ فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضمَّ إليها معنى المداومة ثقلت، والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]؛ فجعلها كبيرة، حتى قرنَ بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة؛ لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حادٍ، وذلك ما تضمّنه قوله:

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٦٤، ومسلم: ٧١٢٢، وأحمد: ٢٥٤٣١، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٩٧٠، ومسلم: ٢٧٢٣، وأحمد: ٢٤٩٦٧، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ١٧٤٤، من حديث عائشة رضي الله عنها. وأثبته: أي: جعله ثابتاً غير متروك.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ١٩٨٧، ومسلم: ١٨٢٩، وأحمد: ٢٤٢٨٢، من حديث عائشة رضي الله عنها.

﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ الآية [البقرة: ٤٦] فإن الخوف والرجاء يسهّلان الصعب، فإن الخائف من الأسد يَسهُل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه يقصرُ عليه الطويل من المسافة، ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار، وُضعت التكاليف على التوسّط، وأُسقط الحرج، ونُهي عن التشديد، وقد قال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنَّ هذا الدِّين مَتينٌ فأوْغِلْ فيه بِرفْق، ولا تُبغِّض إلى نفسك عبادةَ الله، فإن المنبَتَّ لا أرضاً قطعَ ولا ظهراً أبقى**»[1]، وقال: «**مَن يُشادَّ هذا الدينَ يَغلِبْه**»[2]، وهذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال، والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

المسألة التاسعة: (الشريعة كلّية عامة)

الشريعة بحسب المكلَّفين كُلِّيةٌ عامّةٌ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحُكم من أحكامها الطلبية[3] بعضٌ دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلَّفٌ ألبتة، والدليل على ذلك ـ مع أنه واضح ـ أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨][4] وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله عليه [الصلاة و] السلام: «**بُعثتُ إلى الأحمَر والأسوَد**»[5].

---

(١) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (٣/١٩)، وفي «الشعب»: ٣٨٨٦، من حديث عبد الله بن عمرو، وأخرج عبد الله بن الإمام أحمد: ١٣٠٥٢، الشطر الأول منه من حديث أنس بن مالك ﷺ، وهو حسن بشواهده.

(٢) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ٣٩، وأحمد: ١٠٦٧٧، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) تغليب على الإباحة، وإلا؛ فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً، ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية، وهو الوضعية، ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها؛ إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً، ومثله يقال في بقيتها، تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع.

(٤) لأن المعنى على المشهور: وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة؛ فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة، وفي آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة؛ فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة، أما الآيات هنا وحدها؛ فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب؛ لأنه ما المانع من أن يكون مرسلاً لجميع الناس، ولكن على توزيع المرسل به؛ فيكون البعض للبعض، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع؛ وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه؛ فتأمل، وقد يقال: إن حذف بهذه المعمول يؤذن بالعموم، والمعمول هو قولنا: «بهذه الشريعة»؛ فتكفي كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب.

(٥) ★ جزء من حديث أخرجه مسلم: ١١٦٣، وأحمد: ١٤٢٦٤، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

وأشباه هذه النصوص، مما يدلُّ على أنَّ البعثة عامّة لا خاصّة؛ ولو كان بعض الناس مختصّاً بما لم يخص به غيره[١]؛ لم يكن مرسَلاً للناس جميعاً؛ إذ يصدق على من لم يكلَّف بذلك الحكم الخاصّ أنه لم يُرسَل إليه به، فلا يكون مرسَلاً[٢] بذلك الحكم الخاصّ إلى الناس جميعاً، وذلك باطل، فما أدّى إليه مثله، بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلَّف؛ فإنه لم يُرسَل إليه بإطلاق، ولا هو داخلٌ تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به، وما تعلَّق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع؛ فظاهرٌ الأمر فيه[٣].

والثاني: أنَّ الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد؛ فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح سواء[٤]؛ فلو وُضعت على الخصوص؛ لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه، فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص، وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ؛ كقوله: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقوله: ﴿تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ﴾ الآية [الأحزاب: ٥١].

وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هذا ما خصّ هو به بعض أصحابه، كشهادة خُزيمة؛ فإنه راجع إليه[٥] عليه [الصلاة و] السلام، أو غير راجع إليه؛ كاختصاص[٦] أبي بردة بنِ نِيار بالتضحية بالعناق الجذَعة، وخصَّه بذلك بقوله: «**ولن تجزئ عن أحدٍ بَعدَك**»[٧]؛ فهذا لا نظر فيه؛ إذ هو راجعٌ إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على

---

(١) أي: بما لم يخاطب به غيره، أما لغيره؛ ففيه نبو عن الغرض.

(٢) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا: «بهذه الشريعة»؛ فدليله متوقف على هذا، إذ مجرد كون المرسل إليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به.

(٣) أي: فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم.

(٤) في المطبوع: مرآة، ولذلك قال دراز: أي: تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء؛ لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها.

(٥) لأنه لما شهد الرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع، وكان مستنده في الشهادة الإيمان بصدقه ﷺ فيما يبلغه عن ربه؛ فلأن يكون صادقاً في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى؛ فاختصاص خزيمة في هذا رجوع إلى اختصاص الرسول عليه الصلاة والسلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته، يراجع «إعلام الموقعين» في هذا، وبيانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن إليها غيره من الصحابة الحاضرين.

(٦) راجع «إعلام الموقعين» لتقف على الحكمة فيه.

(٧) ★ أخرجه البخاري: ٩٥٥، ومسلم: ٥٠٧٣، وأحمد: ١٨٤٨١، من حديث البراء بن عازب ﷺ.

الاختصاص في مواضعه[١]، إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

والثالث: إجماع العلماء المتقدِّمين على ذلك، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولذلك صيَّروا أفعالَ رسول الله ﷺ حُجَّة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معيَّنة وليس لها صِيغ عامّة، أن تجري على العموم، إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصّاً به، وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فقرَّر الحكم في مخصوص ليكون[٢] عامّاً في الناس، وتقرير صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد؛ لوضوحه عند مَن زاول أحكام الشريعة.

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض دون البعض ببعض الأحكام حتى يخصّ بالخروج عنه بعض الناس؛ لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام ألَّا يخاطب بها بعض من كَمُلت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع، فما لزم عنه مثله، ولا أعني بذلك[٣] ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة، والكتابة، والتعليم للعلوم وغيرها؛ فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلَّف به؛ فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلَّف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها، فالتكليف عامّ لا خاصّ، وبسقوطه أيضاً عام لا خاص، من جهة القدرة أو عدمها، لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يُطاق، وكذلك الأمر في كلٍّ ما كان مُوهماً للخطاب الخاص؛ كمراتب[٤] الإيغال في الأعمال، ومراتب الاحتياط على الدين، وغير ذلك.

---

(١) وهي الآية والحديثان، والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـ مما لم ينص فيه على التخصيص ـ عام.

(٢) إلا أن في الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعي عام؛ فالآية وإن كانت صيغتها خاصة لا عامة؛ إلا أنها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل، ولا يتوهم أنها خصوصية.

(٣) أي: ولا أعني بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات؛ كالولايات... إلخ؛ فإنها داخلة في القاعدة، وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها؛ كغيرها من سائر التكاليف؛ فالزكاة مثلاً مكلف بها على العموم، ولكن مع مراعاة النصاب مثلاً وسائر الشروط، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقعة على شروط؛ فتعتبر عامة بهذا المعنى، ولو قال: «ولا يخرج عن ذلك ما كان... إلخ»؛ لكان أوضح.

(٤) تقدم له أن الناس في ذلك على ضربين: مسقط لحظوظه، وآخذ لها على وجهها الشرعي، أي: فليس الأول مخاطباً بما لم يخاطب به الثاني، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة.

فصل: (كل مكلَّف داخل تحت أحكام الشريعة)

وهذا الأصل يتضمّن فوائد عظيمة:

منها: أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عامّ يعمُّ أمثالها من الوقائع؛ فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق، إلّا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور؛ فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بُدَّ في كلِّ واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس؛ وتأيد بعمل الصحابة ﷺ، فانشرح الصدر لقبوله، ولعلَّ هذا يبسّط في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله.

ومنها: أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلِّين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترَقَ الناسُ فيهم، فمن مصدِّق بهذا الظاهر، مصرِّح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصّة هي أعلى مما بُثَّ في الجمهور، ومن مكذِّب ومشنِّع، يحمل عليهم، وينسبُهم إلى الخروج عن الطريقة المُثْلى، والمخالفة للسنة، وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلَّف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبيَّن آنفاً، ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة[1] حتى يتبيَّن ذلك، والله المستعان.

ومن ذلك أن كثيراً يتوهّمون أنَّ الصوفية أُبيح لهم أشياء لم تُبح لغيرهم؛ لأنهم ترقّوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سُلِبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها؛ فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور؛ فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أنَّ من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شربَ الخمر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب

---

(١) وما تقدم له في مراتب الإيغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق.

النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهّي. وهذا بابٌ فتحَتْه الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص، وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدّم، فليُعتَنَ به، وبالله التوفيق.

المسألة العاشرة: (المزايا والمناقب عامة في جميع المكلفين)

كما أن الأحكام والتكليفات عامّة في جميع المكلَّفين، على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ إلَّا ما خُصَّ به، كذلك المزايا والمناقب، **فما من مَزية أُعطيها رسول الله ﷺ - سوى ما وقع استثناؤه - إلَّا وقد أُعطيت أُمته منها أنموذجاً، فهي عامّة كعموم التكاليف**، بل قد زعم ابن العربي أن سُنّة الله جَرَت أنه إذا أعطى الله نبيّاً شيئاً أعطى أُمته منه، وأشركهم معه فيه، ثم ذَكَر من ذلك أمثلة.

وما قاله يظهر في هذه المِلَّة بالاستقراء.

أما أولاً: فالوراثة العامّة في الاستخلاف على الأحكام المستنبَطة، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأُمة بالوقوف عند ما حدّ من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون، ولكنّ الله مَنَّ على العباد بالخصوصية التي خَصَّ بها نبيه عليه [الصلاة و] السلام؛ إذ قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال في الأُمة: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾ [النساء: ٨٣] وهذا واضح فلا نطول به.

وأما ثانياً: فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً:

أحدها: الصلاة مِن الله تعالى؛ فقال تعالى في النبيِّ عليه [الصلاة و] السلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٦]، وقال في الأُمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾ الآية [الأحزاب: ٤٣]، وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌۖ﴾ [البقرة: ١٥٧].

والثاني: الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى في النبي: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥]، وقال في الأُمة: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥۗ﴾ [الحج: ٥٩]، وقال: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩].

والثالث: غفران ما تقدّم وما تأخّر، قال تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، وفي الأُمّة ما روي أن الآية لمّا نزلت قال الصحابة: هنيئاً مريئاً! فما لنا؟ فنزل:

﴿لِّيُدۡخِلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡۚ﴾[١] [الفتح: ٥] نعمّ ما تقدّم وما تأخر.

وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا﴾ [الفتح: ٢]، وقال في الأمّة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾ الآية [المائدة: ٦]. وهو الوجه الرابع.

والخامس: الوحي وهو النبوة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [النساء: ١٦٣]، وسائر ما في هذا المعنى، ولا يحتاج إلى شاهد، وفي الأمّة: «**الرؤيا الصالحةُ جزءٌ**[٢] **من سِتَّةٍ وأربعينَ جُزءاً من النُّبُوَّة**»[٣].

والسادس: نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: ﴿قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ فقد كان عليه [الصلاة و] السلام يحبّ أن يُردَّ إلى الكعبة[٤]، وقال تعالى أيضاً: ﴿تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ وَتُـٔۡوِيٓ إِلَيۡكَ مَن تَشَآءُۖ﴾ [الأحزاب: ٥١]؛ لما كان قد حبِّب إليه النساء، فلم يوقف[٥] فيهن على عدد معلوم.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤١٧٢، وأحمد: ١٢٧٧٩، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر؛ يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح، ثم جاء الوحي بعدها، ومجموع ذلك مع الوحي ثلاث وعشرون سنة على قول، أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة؛ فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من زمن النبوة والوحي؛ فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ إلى هذه الأجزاء والرؤيا جزء منا؛ فهو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءاً من نبوة الوحي مهما صغر هذا الجزء؛ لأن للنبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة، وزعم ابن خلدون أن حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق، ولكنه لم يأت في ذلك بمقنع، وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد؛ فإن كلامنا في شرح هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة، وكونه لم يثبت أن رؤيا الأنبياء كذلك لا يضر؛ لأننا نحمل الحديث على رؤياه ﷺ التي سبقت الوحي، وكانت كفلق الصبح، ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوي فيها سائر الخلق لا يظهر.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٦٨٨٧، ومسلم: ٥٩٠٩، وأحمد: ٢٢٦٩٧، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرجه بنحوه البخاري: ٣٩٩، ومسلم: ١١٧٦، وأحمد: ١٨٤٩٦، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٥) ليس موضوع الآية الإذن بعدم وقوفه عند الأربع التي أذن بها لسائر الأمة، بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما إلى ذلك من تسريح من يشاء وإمساك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير، وقد تابعه بعض الناظرين هنا أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب، وهو مصيب في هذه المخالفة لا في =

وفي الأُمّة قال عمر: وافقتُ ربّي في ثلاث: قلت: يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مُصلَّى؟ فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقلت: يا رسول الله، يدخل عليك البَرُّ والفاجر، فلو أمرتَ أمّهات المؤمنين بالحجاب؟ فأنزل الله آية الحجاب، قال: وبلغني مُعاتبة النبي ﷺ بعض نسائه، فدخلتُ عليهنَّ فقلتُ: إن انتهَيتُنَّ، أو لَيُبدِّلَنَّ الله رسوله خيراً منكنَّ. فأنزل الله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ﴾ الآية [التحريم: ٥][(١)].

وحديث التي ظاهر منها زوجها فسألت النبيَّ ﷺ أنَّ زوجي ظاهر منّي، وقد طالت صحبتي معه، وقد ولدت له أولاداً؛ فقال عليه [الصلاة و] السلام: «قد حَرُمتِ عليه» فرفعت رأسها إلى السماء، فقالت: إلى الله أشكو حاجتي إليه، ثم عادت، فأجابها، ثم ذهبت لتعيد الثالثة، فأنزل الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ الآية [المجادلة: ١][(٢)]، ومن هذا كثير لمن تتبع.

ونزلت براءة عائشة ﵂ من الإفك على وفق ما أرادت؛ إذ قالت: «وأنا حينئذٍ أعلمُ أني بريئة، وأنَّ الله مُبرِّئي ببراءَتي، ولكن والله ما كنت أظن[(٣)] أنَّ الله منزلٌ في شأني وحياً يُتلى، ولَشأني في نفسي كان أحقَرَ من أن يتكلم الله فيّ بأمر يُتلى؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرِّئني الله بها»[(٤)].

وقال هلال بن أُمية: والذي بعثَك بالحق إني لصادق، فلَيُنزِلنَّ اللهُ ما يبرِّئ ظهري من الحد؛ فنزل: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ﴾ الآية [النور: ٦][(٥)]، وهذا خاصّ بزمان رسول الله ﷺ لانقطاع الوحي بانقطاعه.

= الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال: «تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهن»، وأنه كان ﷺ إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها، هكذا نسبوا إليه، ولكنه على ما ترى في عداد الإكثار من الاحتمالات والنقول.

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤٠٢، ومسلم: ٦٢٠٦ مختصراً، وأحمد: ١٥٧.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٢٢١٤، وأحمد: ٢٧٣١٩، وابن حبان: ٤٢٧٩، من حديث خولة بنت ثعلبة، وإسناده ضعيف. وأخرجه البخاري معلقاً بعد الحديث: ٧٣٨٥، ووصله النسائي: ٣٤٩٠، وابن ماجه: ١٨٨، وأحمد: ٢٤١٩٥، من حديث عائشة، وإسناده صحيح.

(٣) ★ في (د): ما ظننت.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٤٧٥٠، ومسلم: ٧٠٢٠، وأحمد: ٢٥٦٢٣.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٤٧٤٧، ومسلم: ٣٧٥٨، وأحمد: ٢١٣١، من حديث ابن عباس ﵄.

والسابع: الشفاعة، قال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، وقد ثبتت شفاعة هذا الأمة؛ كقوله عليه [الصلاة و] السلام في أويس: «**يشفعُ في مِثل رَبيعة ومُضَر**»[١]، «**أئمتُكم شفعاؤكم**»[٢] وغير ذلك.

والثامن: شرح الصدر، قال تعالى: ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ﴾ الآية [الشرح: ١]، وقال في الأمة: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ﴾ [الزمر: ٢٢].

والتاسع: الاختصاص بالمحبة؛ لأن محمداً حَبيبُ الله، ثبت ذلك في الحديث؛ إذ خرج عليه [الصلاة و] السلام ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون؛ فقال بعضهم: عجباً، إنَّ الله اتّخذ من خلقه خليلاً! وقال آخر: ماذا بأعجب من كلام موسى، كلَّمه الله تكليماً! وقال آخر: فعيسى كلمة الله ورُوحه! وقال آخر: آدم اصطفاه الله! فخرج عليهم فسلَّم وقال: «**قد سمعتُ كلامَكم وعجبَكم، إنَّ الله اتخذَ إبراهيمَ خليلاً وهو كذلك، وموسى نَجيُّ الله وهو كذلك، وعيسى روحُ الله، وهو كذلك، وآدم اصطفاه الله وهو كذلك، ألا وأنا حبيبُ الله ولا فخر، وأنا حاملُ لواءِ الحَمدِ يومَ القيامة ولا فَخْر، وأنا أوّل شافعٍ وأنا أوّل مشفَّع ولا فَخْر، وأنا أول من يحرّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لي فيُدخلنيها ومعي فقراءُ المؤمنين ولا فَخْر، وأنا أكرم الأوّلين والآخرين ولا فَخْر**»[٣]، وفي الأُمَّة: ﴿فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ الآية [المائدة: ٥٤].

وجاء في هذا الحديث أنه أوّل مَن يدخل الجنة وأن أُمّته كذلك[٤]، **وهو العاشر**.

وأنه أكرم الأوّلين والآخرين، وقد جاء في الأمّة: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] **وهو الحادي عشر**.

---

(١) ★ أخرج أحمد: ٢٢٢١٥، والطبراني في «الكبير»: ٧٦٣٨، عن أبي أمامة مرفوعاً: «**ليدخلَنَّ الجنةَ بشفاعة رجل ليس بنبي مثلُ الحيين: ربيعةَ ومُضر**». وهو صحيح بطرقه.

(٢) ★ أخرجه الدارقطني: (٢/ ٨٧)، والبيهقي في «الكبرى»: (٣/ ٩٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «**اجعلوا أئمتكم خياركم، فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين الله عز وجل**». وقال البيهقي: إسناده ضعيف.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٣٦١٦، والدارمي: ٤٧، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٤٠٧٧، ولكن لبعض ألفاظه شواهد في الصحيح وغيره.

(٤) ★ أخرج مسلم: ٤٨٦، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**آتي باب الجنة يوم القيامة، فأستفتح، فيقول الخازنُ: من أنت؟ فأقول: محمد. فيقول: بك أمرت لا أفتحُ لأحد قبلك**».

وأخرج مسلم أيضاً: ١٩٧٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**نحن الآخرون ونحن السابقون يوم القيامة**».

والثاني عشر: أنه جُعل شاهداً على أُمّته، اختصّ[1] بذلك دون الأنبياء عليهم السلام، وفي القرآن الكريم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

والثالث عشر: خوارق العادات، معجزات وكرامات للنبي ﷺ، وفي حقّ الأمة كرامات، وقد وقع الخلاف: هل يصح أن يتحدّى الوليُّ بالكرامة دليلاً على أنه ولي أم لا؟ وهذا الأصل شاهد له، وسيأتي بحول الله [وقدرته].

والرابع عشر: الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره من الفضائل، ففي القرآن: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] وسمّيت أُمّته الحمّادين.

والخامس عشر: العلم مع الأميّة[2] قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]، وقال: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ الآية [الأعراف: ١٥٨]، وفي الحديث: «نحن أمّةٌ أُميّة لا نَحسبُ ولا نَكتُب»[3].

والسادس عشر[4]: مناجاة الملائكة، ففي النبي ﷺ ظاهر، وقد روي في بعض الصحابة ﷺ أنه كان يكلِّمه المَلَك؛ كعمران بن الحصين[5]، ونُقل عن الأولياء من هذا.

والسابع عشر: العفو قبل السؤال، قال تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] وفي الأُمّة: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ۖ وَلَقَدْ عَفَا[6] عَنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

والثامن عشر: رَفعُ الذِّكر، قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]، وذُكر أن معناه قرن

---

(١) غير ظاهر مع آية: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ قال المفسرون: هو نبيهم؛ إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته بخلاف الأمم السابقة؛ فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم، وهو بعيد من كلامه.

(٢) العلم مع الأمية فيه واضح، وهو إحدى معجزاته، والآيات صريحة فيه، وأمية الأمة تصرح بها الآيات، لكن أين في الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأمية، والمدلول عليه في مثل آية: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ . . .﴾ إلخ العلم الذي هو الإيمان ولواحقه، التي لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٣، ومسلم: ٢٥١١، وأحمد: ٥٠١٧، من حديث ابن عمر ﷺ.

(٤) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً.

(٥) أخرج مسلم: ٢٩٧٤، وأحمد: ١٩٨٣٣، عن عمران بن حصين قال: «وقد كان يسلِّم عليَّ حتى اكتويتُ فتُركتُ، ثم تركتُ الكي فعاد».

(٦) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله، وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام؛ فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟

اسمه باسمه في عقد الإيمان، وفي كلمة الأذان؛ فصار ذِكْرُه عليه [الصلاة و] السلام مرفوعاً منوّهاً به، وقد جاء من ذِكر الأمّة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير، وجاء في بعض الأحاديث عن موسى عليه [الصلاة و] السلام أنه قال: «**اللهمَّ اجعلني من أمّة أحمد**»[1] لما وجد في التوراة من الإشادة بذِكرهم والثناء عليهم.

والتاسع عشر: أن معاداتهم معاداة الله، وموالاتهم موالاة الله[2]، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٧] وهي عند طائفة بمعنى أن الذين يؤذون رسول الله لعنهم الله، وفي الحديث: «**مَن آذاني فقد آذى الله**»[3]، وفي الحديث: «**مَن آذى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربةِ**»[4]، وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله.

وتمام العشرين: الاجتباء؛ فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وفي الأمّة: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث أنه عليه [الصلاة و] السلام مصطفى من الخلق[5].

وقال في الأمة: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢].

والحادي والعشرون: التسليم من الله، ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه

---

(١) أخرجه أبو نعيم [في «دلائل النبوة» (١/ ٣٨)] عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الأمة ـ حديث طويل في فضائل هذه الأمة ـ قال موسى في آخره: يا رب فاجعلني من أمة أحمد**». وفي حديث آخر لأبي نعيم قال موسى في آخره: «**اجعلني من أمة هذا النبي**». وأخرجه ابن جرير في «تفسيره»: (٦/ ٦٤) عن قتادة مرسلاً، وأخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٣٥) عن كعب مرسلاً أيضاً.

(٢) لم يذكر الموالاة في الأمة، وذكرها في الرسول عليه السلام، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه، ولو قال: «ومفهوم من آذى لي ولياً. . . إلخ؛ أن من والى لي ولياً. . . إلخ»؛ لأكمل المطلوب.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٣٨٦٢، وأحمد: ١٦٨٠٣، وابن حبان: ٧٢٥٦، من حديث عبد الله بن مغفَّل ﷺ، وإسناده ضعيف.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٥٠٢ بنحوه، من حديث أبي هريرة ﷺ، وأخرجه بلفظ المصنف الطبراني في «الأوسط»: ١٧٩٥١، من حديث أنس بن مالك، وقال الهيثمي في «المجمع»: (١٠/ ٤٧٦) فيه عمر بن سعيد أبو حفص الدمشقي وهو ضعيف.

(٥) ★ أخرج مسلم: ٥٩٣٨، عن واثلة بن الأسقع ﷺ مرفوعاً: «**إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم**».

[الصلاة و] السلام. وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩]، ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقال جبريل للنبي عليه [الصلاة و] السلام في خديجة: «**اقرأ عليها السلام من ربّها ومنّي**»[1].

والثاني والعشرون: التثبيت عند توقع التَّفلُّت البشري، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤]، وفي الأمة: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

والثالث والعشرون: العطاء من غير مِنَّة[2]، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم: ٣]، وقال في الأُمة: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٦].

والرابع والعشرون: تيسير القرآن عليهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩]، قال ابن عباس: علينا أن نجمعه في صدرك، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩] علينا أن نبيِّنه على لسانك؛ وفي الأُمة: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧].

والخامس والعشرون: جعل السلام عليهم مشروعاً في الصلاة؛ إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين[3].

والسادس والعشرون: أنه سمّى نبيَّه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرؤوف الرحيم، وللأُمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم.

والسابع والعشرون: أمر الله تعالى بالطاعة لهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وهم الأمراء والعلماء، وفي الحديث: «**مَن أطاعَ أميري فقد أطاعَني**»[4]، وقال: «**مَن يطعِ الرسولَ فقد أطاعَ الله**»[5].

والثامن والعشرون: الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان؛ كقوله تعالى: ﴿طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١ ـ ٢]، وقوله: ﴿فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢]،

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٨٢٠، ومسلم: ٦٢٧٣، وأحمد: ٧١٥٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى؛ فيحل وجه بدل وجه.

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث؛ فالصالح من أمته مندرج من باب أولى.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٧١٣٧، ومسلم: ٤٧٤٩، وأحمد: ٧٦٥٦، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) ★ قطعة من الحديث السابق.

﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وفي الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦]. ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

والتاسع والعشرون: العصمة من الضلال بعد الهدى[(١)]، وغير ذلك من وجوه الحفظ العامة، فالنبي ﷺ قد عصمه الله تعالى من ذلك كلّه وجاء في الأمة: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[(٢)]، وجاء: «**احفظ الله يحفظك**»[(٣)]، وفي القرآن: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ ـ ٤٠] تفسيره في قوله: «**لا تجتمعُ أُمَّتي على ضَلالة**»، وفي قوله: «**وإني والله ما أخافُ عليكم أن تُشرِكوا بَعدي ولكن أخافُ عليكم أن تنافسوا فيها**»[(٤)].

وتمام الثلاثين: إمامة الأنبياء؛ ففي حديث الإسراء أنه عليه [الصلاة و] السلام أمَّ بالأنبياء؛ قال: «**وقد رأيتُني في جماعة من الأنبياء فحانَت الصلاة فأمَمْتُهم**»[(٥)].

---

(١) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في «المصابيح» وصححه الترمذي «**ما ضل قوم بعد هدي كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**»، ثم قرأ هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾؛ إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب؛ فإن حديث: «**لا تجتمع أمتي...**» إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة من الأمة، وآية: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝﴾ ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين، وحديث: «**احفظ الله**» لا يخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية، وحديث: «**ما أخاف عليكم أن تشركوا**» متوجه لمجموع الأمة وجمهورها، وإلا؛ فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان في عهده ﷺ، ولكنه لا يستدعي خوفاً على الجمهور المعني بذلك الحديث؛ فلعله يعني إثبات العصمة بعد الهدي لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الأفراد، وعبارته مطلقة ومحتملة، والإفراد في قوله: «**احفظ الله**» لا يقتضي أن يكون شاملاً للأفراد وإن كان الظاهر منه هذا المعنى، وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة، وإذا تم ما قلناه؛ لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره.

(٢) ★ أخرجه الترمذي: ٢١٦٧، من حديث ابن عمر، وابن ماجه: ٣٩٥٠، من حديث أنس، بنحوه، وأحمد: ٢٧٢٢٤ بلفظ: «**سألتُ الله عزَّ وجلَّ أن لا يجمعَ أمَّتي على ضلالة فأعطانيها**» من حديث أبي بصرة الغفاري، وهو صحيح لغيره.

(٣) صدر حديث طويل خاطب به النبي ﷺ عبد الله بن عباس ﵄.

★ والحديث أخرجه الترمذي: ٢٥١٦، وأحمد: ٢٦٦٩، من حديث ابن عباس ﵄، وإسناده قوي.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٦٤٢٦، ومسلم: ٥٩٧٦، وأحمد: ١٧٣٤٤، من حديث عقبة بن عامر ﵁.

(٥) ★ قطعة من حديث أخرجه مسلم: ٤٣٠، عن أبي هريرة مرفوعاً، وفيه: «**وقد رأيتني في جماعةٍ من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلّي، فإذا رجلٌ ضَرْبٌ جَعْدٌ كأنه من رجال شنوءة، وإذا عيسى ابنُ مريم عليه السلام قائمٌ يصلّي،** =

وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان؛ **«إنَّ إمامَ هذه الأمة منها، وإنه يصلِّي مؤتمّاً بإمامها»**[١].

ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً مجموعه يدلّ على أن أُمّته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة، والحمد لله على ذلك.

فصل: (مزايا وكرامات هذه الأمة بفضل نبيّها ﷺ)

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها: أن جميع ما أُعطيته هذه الأُمة من المزايا والكرامات، والمكاشفات والتأييدات وغيرها من الفضائل إنما هي مقتبسة مِن مِشكاة نبينا ﷺ، لكن على مقدار الاتباع؛ فلا يظن ظانّ أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته[٢]، كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع، والعلَم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق.

ولعلَّ قائلاً يقول: قد ظهرت على أيدي الأمة أمورٌ لم تظهر على يدي النبي ﷺ، ولا سيّما الخواص التي اختص بها بعضهم؛ كفرار الشيطان من ظلِّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد نازع النبيَّ عليه [الصلاة و] السلام في صلاته الشيطان[٣]، وقال لعمر: **«ما سَلَكْتَ فجّاً إلَّا سَلَكَ الشيطانُ فجّاً غير فَجِّك»**[٤].

وجاءَ في عثمان بن عفان رضي الله عنه: «أنَّ ملائكةَ السماء تستحيي منه»[٥]، ولم يَرِد مثل هذا بالنسبة إلى النبي ﷺ.

وجاء في أُسَيْد بن حُضَير وعَباد بن بِشر أنهما خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فإذا نور بين أيديهما، حتى تفرّقا فافترق النور معهما[٦]، ولم يُؤثر مثل ذلك عنه عليه [الصلاة و]

= أقربُ الناس به شبهاً عُروةُ بن مسعود الثقفي، وإذا إبراهيمُ عليه السلام قائمٌ يصلِّي، أشبهُ الناس به صاحبُكم - يعني: نفسه -؛ فحانت الصلاة فأممتُهم».

(١) ★ أخرج البخاري: ٣٤٤٩، ومسلم: ٣٩٢، وأحمد: ٧٦٨٠، من حديث أبي هريرة مرفوعاً: **«كيف أنتم إذا نزلَ ابنُ مريم فيكم وإمامُكم فيكم»**.

(٢) ★ في الأصل: النبوة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٢٣، ومسلم: ١٢٠٩، وأحمد: ٧٩٦٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٢٩٤، ومسلم: ٦٢٠٢، وأحمد: ١٤٧٢، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٥) ★أخرجه مسلم: ٦٢٠٩، وأحمد: ٥١٤، من حديث عائشة رضي الله عنها بلفظ: **«ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة»**.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٨٠٥، وأحمد: ١٢٤٠٤، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

السلام، إلى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومَن بعدهم، مما لم يُنقل أنه ظهر مثله على يدي النبي ﷺ.

فيقال: كل ما نُقل عن الأولياء أو العلماء[١]، أو يُنقل إلى يوم القيامة، من الأحوال والخوارق والعلوم والفُهوم وغيرها؛ فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كلِّيات ما نقل عن النبي ﷺ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكُلِّي قد تختص[٢] بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإنْ لم يتَّصف بها الكُلِّي من جهة ما هو كُلِّي، ولا يدلُّ ذلك على أنَّ للجزئي مَزية على الكُلِّي، ولا أنَّ ذلك في الجزئي خاصّ به لا تعلُّق له بالكُلِّي، كيف والجزئي لا يكون كُليّاً إلَّا بجزئي[٣]؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته؛ فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأُمة لم تظهر إلَّا من جهة النبي ﷺ؛ فهي كالأنموذج من أوصافه عليه [الصلاة و] السلام وكراماته.

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل إلَّا على مقدار الاتِّباع والاقتداء به، ولو كانت ظاهرة للأُمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها، ويتبيَّن هذا بالمثال المذكور في شأن عمر.

ألا ترى أنَّ خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه، وذلك حفظ من الوقوع في حبائله وحملِه إياه على المعاصي، وأنت تعلم أن الحفظ التامّ المطلق العامّ خاصية الرسول ﷺ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق، ولا حاجة إلى تقرير هذا المعنى هنا؛ فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر.

وأيضاً؛ فإن فرار الشيطان أو بُعدَه من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة، وقد زادت مزية النبي ﷺ فيه خواص:

منها: أنه عليه [الصلاة و] السلام أقدره الله على تمكّنه من الشيطان، حتى همَّ أنْ يربطه إلى

---

(١) ★ في الأصل: والعلماء.

(٢) أي: إن جزئيات الكلي تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات؛ فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر ببادي الرأي أنها أمور غير داخلة في كلي كرامات الرسول ـ؛ فالواقع ليس كذلك، بل هي جزئيات من كليته، وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان، وفي فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة؛ فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه، ولكنه قد يكر عليه؛ فلا ينجو منه في بعض الغفلات؟

(٣) لعل الصواب: «لا يكون جزئياً إلا بكلي».

سارية المسجد، ثم تذَكَّر قول سليمان عليه السلام: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾[(١)] [ص: ٣٥] ولم يقدر عمر على شيء من ذلك.

ومنها: أن النبي عليه [الصلاة و] السلام اطَّلع على ذلك من نفسه[(٢)] ومن عمر[(٢)]، ولم يطلع عمر على شيء منه.

ومنها: أنه عليه [الصلاة و] السلام كان آمناً من نزغات[(٣)] الشيطان وإن قَرُب منه، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه.

وأما منقبة عثمان؛ فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي ﷺ، بل نقول: هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها.

وأيضاً؛ فإن ذلك لعثمان لخاصيةٍ كانت فيه، وهي شدة حيائه؛ وقد كان النبي ﷺ أشدَّ الناس حياءً، أو أشدَّ حياءً من العذراء في خِدرها[(٤)]، فإذا كان الحياءُ أصلها؛ فالنبي عليه [الصلاة و] السلام هو الذي حواه على الكمال.

وعلى هذا الترتيب يجري القول في أُسَيْد وصاحبه؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كُلفة، والنبي عليه [الصلاة و] السلام لم يكن الظلام يحجب بصره، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء[(٥)]، بل كان لا يحجب بصرَه ما هو أكثف من حجاب الظلمة، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه[(٦)]، وهذا أبلغ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه [الصلاة و] السلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه.

فهذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه؛ والأخذ لهذه الأمور من جهته لا على الجملة،

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٤٢٣، ومسلم: ١٢٠٩، وأحمد: ٧٩٦٩ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أي: في شأنه ﷺ وفي شأن عمر.

(٣) ★ في المطبوع: نزعات.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٥٦٢، ومسلم: ٦٠٣٢، وأحمد: ١١٦٨٣، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٥) ★ أخرجه تمام في «فوائده»: (٢/ ١٣٤)، وابن عدي في «الكامل»: (٤/ ٢٧١)، والبيهقي في «الدلائل»: (٦/ ٧٤)، وقال: هذا إسناد فيه ضعف، والخطيب البغدادي في «تاريخه»: (٤/ ٢٧١)، من حديث عائشة رضي الله عنها، وأورده الألباني في «السلسلة الضعيفة»: ٣٤١، وحكم عليه بالوضع.

(٦) ★ لقوله ﷺ: «فوالله ما يخفى عليَّ خشوعكم ولا ركوعكم، إني لأراكم من وراء ظهري» أخرجه البخاري: ٤١٨، ومسلم: ٩٥٨، وأحمد: ٨٠٢٤، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فربما يقع للناظر فيها ببادئ الرأي إشكال، ولا إشكال فيها بحول الله، وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية.

فصل: (الكرامات الصحيحة)

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كلِّ خارقة صدرت على يدي أحد؛ **فإن كان لها أصلٌ في كرامات الرسول عليه [الصلاة و] السلام ومعجزاته فهي صحيحة، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة، وإن ظهر ببادئ الرأي أنها كرامة**؛ إذ ليس كلُّ ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة، بل منها ما يكون كذلك، ومنها ما لا يكون كذلك.

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم، والتقرُّبات بالصِّناعة الفَلَكية والأحكام النجومية، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة، وهي كلُّها ظلمات بعضها فوق بعض، ليس لها في الصحة مَدخل، ولا يوجد لها في كرامات النبي ﷺ منبع؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص؛ فدعاء النبي ﷺ لم يكن على تلك النسبة، ولا تجري فيه تلك الهيئة، ولا اعتمد على قران في الكواكب، ولا التمس سعودها أو نحوسها؛ بل تحرَّى مجرَّد الاعتماد على مَن إليه يرجع الأمرُ كلُّه والَّلجأ إليه، معرضاً عن الكواكب وناهياً عن الاستناد إليها، إذ قال: «**أصبحَ من عِبادِي مُؤمنٌ بي وكافرٌ**»[١] الحديث، وإنْ تحرَّى وقتاً أو دعا إلى تحرِّيه فلسبب بريء من هذا كلِّه؛ كحديث التنزل[٢]، وحديث اجتماع الملائكة طرفي النهار[٣]، وأشباه ذلك.

والدعاء أيضاً عبادة لا يزاد فيها ولا ينقص؛ أعني الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التي لم يعهد مثلها فيما تقدم، وكذلك الأدعية التي لا تجد مساقها في متقدم الزمان، ولا في مستعمَل[٤] النبي عليه [الصلاة و] السلام والسلف الصالح، والتي روعي فيها طبائعُ الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم، مما لم يقل به غيرهم، وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل؛ فذلك غير ثابت النقل، ولا تجد له أصلاً، بل أصل ذلك حالٌ

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٨٤٦، ومسلم: ٢٣١، وأحمد: ١٧٠٦١، من حديث زيد بن خالد الجهني ﷺ.

(٢) ★ يشير المصنف إلى قوله ﷺ: «**ينزلُ ربُّنا تبارك وتعالى كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلثُ الليل الآخر، فيقولُ من يدعوني فأستجيبَ له، ومن يسألني فأعطِيَه، ومن يستغفرني فأغفرَ له**» أخرجه البخاري: ١١٤٥، ومسلم: ١٧٧٢، وأحمد: ١٠٣١٣، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) ★ يشير المصنّف إلى قوله ﷺ: «**يتعاقبون فيكم ملائكةٌ بالليل وملائكةٌ بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر...**» أخرجه البخاري: ٣٢٢٣، ومسلم: ١٤٣٢، وأحمد: ١٠٣٠٩، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★ في (د): في متقدم الزمان ولا متأخره ولا مستعمل.

حُكمي، وتدبيرٌ فلسفي لا شرعي. هذا وإن كان الانفعال الخارقُ حاصلاً به؛ فليس بدليل على الصحة، كما أنه قد يتعدَّى ظاهراً بالقتل والجرح، بل قد يوصل بالسِّحر والعين إلى أمثال ذلك، ولا يكون شاهداً على صحَّته؛ بل هو باطلٌ صِرْف، وتعدٍّ محض، وهذا الموضع مزلَّة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص؛ فليُتنبَّه له.

فصل: (جواز العمل بمقتضى الكرامات)

ومنها: أنه لما ثبت أن النبي ﷺ حذَّر وبشَّر وأنذر، وندب[1]، وتصرَّف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة، والإلهام الصحيح، والكشف الواضح، والرؤيا الصالحة؛ كان من فعل مثل ذلك ممن اختصَّ بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع، لكن مع مراعاة شرط ذلك، ومن الدليل على صحَّته زائداً إلى ما تقدم أمران:

أحدهما: أن النبي ﷺ قد عمل بمقتضى ذلك، أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاصٌّ به دون أُمته؛ فدل على أن الأُمة حكمهم في ذلك حُكمه، شأن كلّ عمل صَدَر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره، ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أُمته من المبشِّرات، وإنما فائدتها البِشارة والنذارة التي يترتَّب عليها الإقدام والإحجام.

وقد قال عليه [الصلاة و] السلام لعبد الله بن عمر ـ في رؤيا المَلَكين[2] وقولهما له ـ: «نعمَ الرجلُ أنتَ لو تُكثرُ الصلاة» فلم يزل بعد ذلك يُكثر الصلاة، وفي رواية فقال رسول الله ﷺ: «إن عبد الله رجلٌ صالحٌ لو كان يُكثرُ الصلاةَ من الليل»[3]، وقال عليه [الصلاة و] السلام لأبي ذر: «إني أراك ضعيفاً، وإني أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّيَنَّ مالَ يتيم»[4]،

---

(١) أي: إنه ﷺ رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض، ونذارة لآخر، وتصرفات في بعض الشؤون، وهكذا؛ فمن فعل مثله ﷺ كان على صواب في عمله، وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة، ولذا قال: «فمن اختص بشيء... إلخ» وقوله: «شرط ذلك»؛ أي: الآتي في المسألة التالية.

(٢) أي: فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه ما رتب، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة، لتراجع رواية البخاري (في كتاب الرؤيا، باب الأمن وذهاب الروع في المنام)؛ ففيها أن ملكاً ثالثاً قال له: «لم ترع، نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة»؛ فليست من كلام الملكين، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية «أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة في الليل»، وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف؛ فليس بظاهر جعل قوله: «نعم... إلخ» مقولاً لقال ولا لقولهما إلا بتكليف.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٧٣٩، ومسلم: ٦٣٧٠، وأحمد: ٦٣٣٠، من حديث حفصة بنت عمر رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه مسلم: ٤٧٢٠، وأحمد: ٢١٥٦٣، من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

وقوله لثعلبة بن حاطب وسأله الدعاء له بكثرة المال: **«قليلٌ تؤدِّي شكرَه خيرٌ من كثير لا تُطِيقُه»**[١]، وقال لأنس: **«اللهم كَثِّرْ ماله وولده»**[٢].

ودلَّ عليه [الصلاة و] السلام أُناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حقِّ كلِّ واحد منهم! عملاً بالفراسة الصادقة فيهم، وقال[٣]: **«لأُعطِينَّ الرايةَ غداً رجلاً يفتحُ اللهُ على يديه»**[٤]؛ فأعطاها علياً ﷺ ففتح الله على يديه، وقال لعثمان بن عفان: إنه **«لعلَّ الله أن يقمِّصَك قميصاً، فإن أرادوك على خلعِه فلا تَخلَعْه»**[٥].

فرتَّب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة، وأخبر أنه ستكون لهم أنماط[٦] ويغدو أحدهم في حُلَّة ويَرُوح في أخرى، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى، ثم قال آخِر الحديث: **«وأنتم اليومَ خيرٌ منكم يومئذٍ»**[٧]، وأخبر بمُلك معاوية ووصَّاه[٨]، وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية[٩]، وبأمراء يؤخّرون الصلاة عن وقتها ثم وصاهم كيف يصنعون[١٠]، وأنهم سيلقون بعده أثرة، ثم

---

(١) ★ أخرجه الطبراني في «الكبير»: ٧٨٧٣، والبيهقي في «الشعب»: ٤٣٥٧، وابن حزم في «المحلى»: (١١/ ٢٠٨)، من حديث أبي أمامة الباهلي، وضعفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»: (٣/ ٣٧٢)، وقال الهيثمي في «المجمع»: (٧/ ١٠٧) فيه علي بن يزيد الألهاني وهو متروك.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٩٨٢، ومسلم: ٦٣٧٦، وأحمد: ١٢٠٥٣.

(٣) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي، وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والإلهام، وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٧٠١، ومسلم: ٦٢٢٣، وأحمد: ٢٢٨٢١، من حديث سهل بن سعد ﷺ.

(٥) ★ أخرجه ابن ماجه: ١١٢، بنحوه، وأحمد: ٢٤٤٦٦، من حديث عائشة ﷺ، وهو صحيح.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ٣٦٣١، ومسلم: ٥٤٥٠، وأحمد: ١٤١٣٢، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٧) ★ أخرجه الترمذي: ٢٤٧٦، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، وقال حديث حسن.

(٨) ★ أخرجه أحمد: ١٦٩٣٣، وأبو يعلى: ٧٣٨٠، من حديث أبي هريرة ﷺ، بلفظ: **«يا معاوية إن وليت أمراً فاتق الله عز وجل واعْدِل»**، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (٥/ ٣٣٨): رواه أحمد، وهو مرسل، ورجاله رجال الصحيح. ورواه أبو يعلى عن سعيد بن معاوية فوصله، ورجاله رجال الصحيح.

(٩) ★ أخرجه البخاري: ٤٤٧، وأحمد: ١١٨٦١، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(١٠) ★ أخرج مسلم: ١٤٦٥، وأحمد: ٢١٤١٧، عن أبي ذر ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ: **«كيف أنت إذا كانت عليك أمراءُ يؤخّرون الصلاة من وقتها، أو يميتون الصلاة عن وقتها، قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: صلِّ الصلاةَ لوقتها، فإن أدركتَها معهم فصلِّ فإنها لك نافلة»**.

أمرهم بالصبر[١]، إلى سائر ما أخبر به عليه [الصلاة و] السلام من المغيّبات التي حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق، والتحذير والتبشير، وغير ذلك، وهو أكثر من أن يُحصى.

والثاني: عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي؛ كقول أبي بكر: «إنما هما أخواكِ وأختاكِ»[٢]، وقول عمر: «يا سارية الجبل»[٣]، فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال: «أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثُّريا»[٤]؛ وقوله لمن قصَّ عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال: «مع أيهما كنتَ؟» قال: مع القمر. قال: «كنتَ مع الآية الممحوة، لا تلي لي عملاً أبداً[٥]».

ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومَن بعدَهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم، ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور، والكلام فيه يحتمل بسطاً؛ فلنفرده بالكلام عليه، وهي:

المسألة الحادية عشرة: (جواز العمل بمقتضى الفراسة ما لم تعارض حكماً شرعيًا)

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر؛ إلَّا بشرط ألَّا تخرِم حُكماً شرعياً ولا قاعدة دينية؛ فإنَّ ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحقٍّ في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان؛ وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه، وجميع ذلك لا يصح اعتباره، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع، وذلك أنَّ التشريع الذي أتى به رسولُ الله ﷺ عامّ لا خاصّ، كما تقدم في المسألة قبل هذا؛ وأصله لا ينخرم ولا ينكسر له اطّراد، ولا

---

(١) ★ يشير المصنف إلى قوله ﷺ: «ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض». أخرجه البخاري: ٣٧٩٢، ومسلم: ٤٧٧٩، وأحمد: ١٩٠٩٤، من حديث أسيد بن حضير رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٧٥٢)، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى»: (٦/ ١٦٩) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ★ أخرجه أبو نعيم في «الدلائل»: ٥٢٥، والبيهقي في «الدلائل»: (٦/ ٣٧٠)، وذكره المتقي الهندي في «كنز العمال»: ٣٥٧٨٨، وعزاه لابن الأعرابي في «كرامات الأولياء»، والديرعاقولي في «فوائده»، وأبو عبد الرحمن السلمي في «الأربعين»، واللالكائي في «السنة»، وابن عساكر في «تاريخه»، وقال الحافظ في «الإصابة»: إسناده حسن.

(٤) ★ أخرجه أحمد: ١١١، بنحوه، وإسناده حسن.

(٥) ★ ذكر هذه القصة ابن عبد البر في «الاستيعاب»: (١/ ٨٣)، وابن الأثير في «أسد الغابة»: (١/ ١٩٨)، والحافظ ابن حجر في «الإصابة»: (١/ ٥٦٠).

يحاشَى من الدخول تحت حكمِه مكلَّف، وإذا كان كذلك؛ فكلُّ ما جاء من هذا القَبِيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهّد في الشريعة؛ فهو فاسد باطل.

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد، في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر؛ فرأى الحاكم في منامه أن النبي ﷺ قال له: «لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل»[1]؛ فمثل هذا من الرؤيا لا معتبَر بها في أمر ولا نهي، ولا بِشارة ولا نذارة؛ لأنها تخرِم قاعدةً من قواعد الشريعة؛ وكذلك سائر ما يأتي من هذا النوع.

وما روي أن أبا بكر ﷺ أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت[2]، فهي قضية عينٍ لا تقدح في القواعد الكُلِّية لاحتمالها، فلعلَّ الورثة رَضَوا بذلك، فلا يلزم منها خرمُ أصل.

وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعيَّن مغصوبٌ أو نجس، أو أن هذا الشاهد كاذب، أو أن المال لزيد وقد تحصَّل بالحجة لعمرو، أو ما أشبه ذلك؛ فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعيَّن سببٌ ظاهر؛ فلا يجوز له الانتقال إلى التيمم، ولا ترك قبول الشاهد، ولا الشهادة[3] بالمال لزيد على حال؛ فإن الظواهر قد تعيَّن فيها بحكم الشريعة أمر آخر؛ فلا يتركها اعتماداً على مجرّد المكاشفة أو الفراسة، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية، ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام[4] بها وإن ترتَّبت في الظاهر موجباتها، وهذا غير صحيح بحال؛ فكذا ما نحن فيه.

وقد جاء في الصحيح: «**إنكم تختصِمُون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحنَ بحُجَّته من**

---

(١) ★ انظر: «فتاوى ابن رشد»: (١/ ٦١١)، و«البحر المحيط»: (١/ ٦٢).

(٢) ★ أخرج هذه القصة ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٧/ ٢٤٠).

(٣) لعلها: ولا الحكم.

(٤) أي: وإبطالها بعد صدورها من القاضي اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذي ينقض به الحكم غير صحيح؛ فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً، وقد يقال: إن نقض الأحكام إنما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة؛ فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها؛ فالملازمة ممنوعة، أي: أنه لا يلزم من التنحي عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذي صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف، وذلك لأن نقض الأحكام يترتب عليه فساد كبير وتعليل للأحكام، كما أشار إليه المؤلف في موضع آخر.

بعض، **فأحكمَ له على نحوِ ما أسمعُ منه**»[(١)] الحديث؛ فقيَّد الحكم بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذلك. وقد كان كثيرٌ من الأحكام التي تجري على يديه يطّلع على أصلها وما فيها من حقٍّ وباطل؛ ولكنه عليه [الصلاة و] السلام لم يحكم إلّا على وفق ما سمع، لا على وفق ما علم، وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه.

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهد عنده العدول بأمر يعلم خلافه؛ وجب عليه الحكم بشهادتهم، إذا لم يعلم منهم تعمّد الكذب؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه، هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها، لا من الخوارق التي تداخلها أمور، والقائل[(٢)] بصحّة حُكم الحاكم بعلمه؛ فذلك بالنسبة إلى العلم المستفاد من العادات، لا من الخوارق، ولذلك لم يعتبره[(٣)] رسول الله ﷺ، وهو الحجة العظمى.

وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام، جَرْياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً. قال: «ولشيخنا فخر الإسلام أبي بكر الشاشي جزء في الردِّ عليه»، هذا ما قال، وهو حقيقٌ بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حُجّة سواها.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنه خلاف ما نُقل عن أرباب المكاشفات والكرامات، فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود، ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتقد ألّا يأكل إلّا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين؛ فهمّ أن يأكل منها فنادته الشجرة ألّا تأكل مني فإني ليهودي[(٤)].

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٨٠، ومسلم: ٤٤٧٣، وأحمد: ٢٥٦٧٠، من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٢) قال ابن العربي في «كتاب الأحكام»: «اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإن اختلفوا في سائر الأحكام؛ هل يحكم بعلمه أم لا؟».

(٣) أي: فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق وباطل، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر.

(٤) أي: مملوكة، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية، وأما كونها ليهودي بهذا الوصف؛ فلا تأثير له في أصل الحكم، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهي لكافر.

وعن عباس بن المهتدي أنه تزوج امرأة، فليلة الدخول وقع عليه ندامة، فلما أراد الدّنوّ منها زُجر عنها، فامتنع وخرج، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج[١].

وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عِرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرَّك، فيمتنع منه[٢].

وأصل ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة، وفيه: فأكل رسول الله ﷺ وأكل القوم، وقال: «ارفَعُوا أيديَكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة» ومات بشر بن البراء، الحديث[٣]؛ فبنى رسول الله ﷺ على ذلك القول، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار.

وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا، وهو شرع لنا إلَّا أن يرد ناسخٌ، وذلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أُمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها؛ فأحياه الله وأخبر بقاتله؛ فرتَّب عليه الحكم بالقصاص. وفي قصة الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام، وهو ظاهر في هذا المعنى، إلى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء رضي الله عنهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة إلينا، فكما لو دلَّنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب؛ فكذلك هاهنا، إذ لا فرق بين إخبار مِن عالَم الغيب أو من عالَم الشهادة، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي؛ فلا بُدَّ أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك، ومن فرَّق بينهما فقد أبعد.

فالجواب: ألَّا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً، وعملاً بما هو مشروع على الجملة، وذلك من وجهين:

أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي ﷺ فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختصٌّ بالنبي ﷺ [من] حيث كان من الأمور الخارقة، بدليل الواقع، وإنما يختصُّ به من حيث كان معجزاً، وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ[٤] في

---

(١) ★ انظر «الرسالة» للقشيري ص١٦٦. (٢) ★ انظر المصدر السابق.

(٣) ★أخرجه أبو داود: ٤٥١٢، بهذا اللفظ، وأصله عند البخاري: ٣١٦٩، وأحمد: ٩٨٢٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ ما كانت هذه القصة في معناه، حتى يقاس عليه؛ فلا تعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا، فنلحق به بطريق القياس.

شريعتنا، على أنَّ خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[١] بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات، أما قتل الغلام؛ فلا يمكن القول به، وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان.

والثاني: على فرض أنه لا يقاس ـ وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى، إذ الجاري عليها العمل بالقياس ـ ولكن إن قدرنا عدمه؛ فنقول: **إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نصٍّ شرعي، وهو طلب اجتناب حَزاز القلوب الذي هو الإثم، وحزاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر، فيدخل فيها هذا النمط**، وقد قال عليه [الصلاة و] السلام: «**البرُّ ما اطمأنت إليه النفسُ، والإثمُ ما حاك في صدرِك**»[٢]؛ فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية، عند من فسَّر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذي لا ينضبط إلى أمر معلوم، ولكن ليس في اعتبار مثل هذه الأمور ما يُخلُّ بقاعدة شرعية، وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشد وأشباهها، وقتل الخضر الغلامَ على هذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألبتة، فهو حكمٌ منسوخٌ.

ووجه ما تقرَّر أنه إن كان ثَمَّ من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال؛ فعمدة الشريعة تدلُّ على خلافه؛ فإنَّ أصل الحكم بالظاهر مقطوعٌ به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً أيضاً، فإنَّ سيِّد البشر ﷺ مع إعلامه بالوحي، يُجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

ولا يقال: إنما كان ذلك من قَبيل ما قال: «**خوفاً أن يقولَ الناسُ إنَّ محمداً يقتلُ أصحابه**»[٣]؛ فالعلة أمر آخر، لا ما زعمت، فإذا عدم ما علل به؛ فلا حرج.

---

(١) أي: أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهذا العمل؛ فلا مانع منه؛ أي: وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ.

(٢) ★ عن وابصة بن سعيد قال: أتيت رسولَ الله ﷺ فقال: «**جئت تسأل عن البرِّ والإثم**» قلت: نعم، قال: «**استفتِ قلبك، البرُّ ما اطمأنت إليه النفسُ واطمأنَّ إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردَّدَ في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك**» أخرجه أحمد: ١٨٠٠١، والدارمي: ٢٥٣٣، وأبو يعلى: ١٥٨٦، وإسناده ضعيف. وعن أبي ثعلبة الخشني قال: قال رسول الله ﷺ: «**البرُّ ما سكنت إليه النفسُ واطمأنَّ إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمئنَّ إليه القلب، وإن أفتاك المفتون**». أخرجه أحمد: ١٧٧٤٢، وإسناده صحيح. وانظر «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٩٣).

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣٥١٨، ومسلم: ٦٥٨٣، وأحمد: ١٥٢٢٣، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

لأنا نقول: هذا من أدلّ الدليل على ما تقرّر؛ لأن فتح هذا الباب يؤدّي إلى ألّا يحفظ ترتيب الظواهر؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر؛ فالعذر فيه [ظاهر] واضح، ومن طُلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرَّد أمر غيبي ربما شوَّش الخواطر، ورانَ على الظواهر، وقد فهم من الشرع سَدّ هذا الباب جملة، ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن «البينة على المدَّعي واليمين على مَن أنكَر[١]»، ولم يستثن من ذلك أحد؛ حتى إن رسول الله ﷺ احتاج إلى البينة في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه؛ فقال: «مَن يشهَد لي؟» حتى شهدَ له خُزيمة بن ثابت؛ فجعلها الله تعالى شهادتين[٢]؛ فما ظنُّك بآحاد الأُمة؟

فلو ادَّعى أكفر[٣] الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعي واليمينُ على مَن أنكر، وهذا من ذلك، والنمط واحد؛ فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية، ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكلِّ كشف أو خطاب خالفَ المشروع، بل عدّوا أنه من الشيطان، وإذا ثبت هذا؛ فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة[٤].

وما ذُكر مِن تكليم الشجرة؛ فليس بمانع شرعي، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم، كما لو وَجَدَ في الفلاة صيداً فقال له: إني مملوك، وما أشبه ذلك، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله، أو ظن طعام بموضع آخر، أو غير ذلك، وكذلك سائر ما في هذا الباب، أو نقول: كان المتناول مباحاً له؛ فتركه لهذه العلامة، كما يترك الإنسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك، حسبما يُذكر بعدُ بحول الله تعالى؛ فكذلك نقول في الماء الذي كوشف أنه نجسٌ أو مغصوب، وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعي في الظاهر، بل يصير منتقلاً من جائز إلى مثله؛ فلا حرج عليه؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالاً للظاهر، واعتماداً على الشرع في معاملته به؛ فلا حرج عليه ولا لوم؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض؛ كيف وهي

---

(١) ★ أخرجه البيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ٢٥٢) بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري: ٢٦٦٨، ومسلم: ٤٤٧١، وأحمد: ٣٤٢٧، بلفظ: «اليمين على المدعى عليه» من حديث ابن عباس ﷺ.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٠٧، والنسائي: ٤٦٤٧، وأحمد: ٢١٨٨٣، وإسناده صحيح.

(٣) في (د): أكبر، لذلك قال دراز: لعلها أكذب، ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر في بيان أنه لا بد من الجري على قاعدة الشرع بلا تعلل بشيء آخر.

(٤) أي: لما يأتي بعد.

نتائج عن اتّباعه؛ فمحال أن ينتج المشروعُ ما ليس بمشروع، أو يعودَ الفرعُ على أصله بالنقض، هذا لا يكون ألبتة.

وتأمّل ما جاء في شأن المتلاعِنَين؛ إذ قال عليه [الصلاة و] السلام: **«إنْ جاءَتْ به على صِفَة كذا؛ فهو لفلان، وإن جاءَتْ به على صِفَة كذا؛ فهو لفلان»**[1]؛ فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذلك فلم يُقم الحد عليها، وقد جاء في الحديث نفسه: **«لولا الأيمانُ لكان لي ولها شأنٌ»**؛ فدلَّ على أن الأيمان هي المانعة له، وامتناعه مما همَّ به يدلُّ على أن ما تفرَّس به لا حكم له مع[2] شرعية الأيمان، ولو ثبت بالبيِّنة أو بالإقرار بعد الأيمان؛ ما قال الزوج؛ لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها.

والجواب عن[3] السؤال الثاني: أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها؛ فليس ذلك بموجب لإعمالها على الإطلاق، إذ لم يثبت ذلك شرعاً معمولاً به.

وأيضاً؛ فإن الخوارق إن جاءت تقتضي المخالفة؛ فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق، كالرؤيا غير الموافقة، كما يقال له: لا تفعل كذا، وهو مأمور شرعاً بفعله، أو: افعل كذا، وهو منهي عنه، وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب، أو مَن سلك وحده بدون شيخ، ومَن طالعَ سِيَر الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء.

فإن قيل: هذا يقتضي ألَّا يعمل عليها، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها.

قيل: إنَّ المنفي هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية، فأما العمل عليها مع الموافقة؛ فليس بمنفي.

فصل: (المواضع التي يصح العمل فيها بمقتضى الكرامة)

إذا تقرَّر اعتبار ذلك الشرط، فأين يسوغ العمل على وفقها؟

فالقول في ذلك أنَّ **الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم**، وذلك على أوجه:

أحدها: **أن يكون في أمر مباح**، كأن يرى المكاشَف أنَّ فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، أو

---

(١) ★ جزء من حديث طويل أخرجه البخاري: ٤٧٤٧، ومسلم: ٣٧٥٨، وأحمد: ٢١٣١، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) في (د): حين.

(٣) في (د): على.

يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطّلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حقّ أو باطل، وما أشبه ذلك، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفّظ من مجيئه إن كان قَصْده الشر، فهذا من الجائز له؛ كما لو رأى رؤيا تقتضي ذلك، لكن لا يعامله إلّا بما هو مشروع كما تقدم.

والثاني: **أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها**؛ فإنَّ العاقل لا يُدخل على نفسه ما لعلّه يخاف عاقبته؛ فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عُجبٌ أو غيره، والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون، وقد تقدم ذكره، فإذا عرضت حاجة، أو كان لذلك سبب يقتضيه؛ فلا بأس، وقد كان رسولُ الله ﷺ يُخبِر بالمغيبات للحاجة إلى ذلك، ومعلوم أنه عليه [الصلاة و] السلام لم يُخبر بكلِّ مغيب اطّلع عليه، بل كان ذلك في بعض الأوقات وعلى مقتضى الحاجات، وقد أَخبرَ عليه [الصلاة و] السلام المصلِّين خلفه أنه يراهم من وراء ظهره؛ لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث[1]، وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك، وهكذا سائر كراماته ومعجزاته؛ فعمل أُمته بمثل ذلك في هذا المكان أَوْلى[2] منه في الوجه الأول، ولكنه مع ذلك في حكم الجواز؛ لما تقدم من خوف العوارض كالعُجْب ونحوه، والإخبار في حقِّ النبي عليه [الصلاة و] السلام مُسَلَّم، ولا يخلو إخباره من فوائد، ومنها تقوية إيمان كلِّ من رأى ذلك أو سمع به، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا.

والثالث: **أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعدّ لكلّ عدّته، فهذا أيضاً جائز**، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا؛ فيعمل على وفق ذلك، على وِزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا؛ كما روي عن أبي جعفر بن تركان قال: كنت أجالس الفقراء؛ ففُتِح عليَّ بدينار فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلّي أحتاج إليه، فهاج بي وجع الضرس فقلعتُ سِنّاً، فوجعت الأخرى حتى قلعتها، فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فِيك سِنٌّ واحدة[3]. وعن الرُّوذباري[4] قال: فيَّ استقصاءٌ في أمر الطهارة،

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٤١٨، ومسلم: ٩٥٨، وأحمد: ٨٠٢٤، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها، بل مجرد أمر جائز، أما هنا؛ فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض؛ إلا أنه مقيد بأن يكون لفائدة يرجو نجاحها.

(٣) ★ انظر: «الرسالة القشيرية» ص١٦٨.

(٤) ★هو أحمد بن عطاء الروذباري الزاهد أبو علي، توفي سنة (٣٦٩هـ) ودفن بصور. انظر «لسان الميزان»: (١/ ٢٢١). والقصة ذكرها القشيري في «رسالته» ص١٦٤.

فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببتُ من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب عفوك، فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم، فزال عني ذلك.

وعلى الجملة؛ فالشرط المتقدّم لا مَحيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق، وهو المطلوب، وإنما ذكرتُ هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالاً يُحتذى حذوه، وينظر في هذا المجال إلى جهته، وقد أشار هذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر، وهي:

المسألة الثانية عشرة: (الشريعة مرجع أحكام الباطن والظاهر)

إنَّ الشريعة كما أنها عامّة في جميع المكلَّفين، وجارية على مختلفات أحوالهم؛ فهي عامَّة أيضاً بالنسبة إلى عالَم الغيب وعالَم الشهادة من جهة كلّ مكلَّف؛ فإليها نَردُّ كلَّ ما جاءنا من جهة الباطن، كما نردُّ إليها كلَّ ما في الظاهر، والدليل على ذلك أشياء:

منها: ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلَّا مع موافقة ظاهر الشريعة.

والثاني: أنَّ الشريعة حاكمةٌ لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكماً عليها، بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك؛ لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها، وذلك باطل باتفاق؛ فكذلك ما يلزم عنه.

والثالث: أنَّ مخالفة الخوارق للشريعة دليلٌ على بطلانها في نفسها، وذلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات وليست كذلك، بل أعمالاً من أعمال الشيطان؛ كما حكى عياض[1] عن الفقيه أبي ميسرة المالكي[2] أنه كان ليلةً بمحرابه يصلِّي ويدعو ويتضرَّع، وقد وجد رِقَّة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نورٌ عظيم، ثم بدا له وجهٌ كالقمر، وقال له: تملَّأ من وجهي يا أبا ميسرة، فأنا ربُّك الأعلى، فبصَقَ فيه وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله.

وكما يُحكى عن عبد القادر الكيلاني[3] أنه عطش عطشاً شديداً، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبه الرَّذاذ حتى شرب، ثم نودي من سحابة: يا فلان: أنا ربك، وقد أحللت لك

---

(١) ★ في «ترتيب المدارك»: (١/ ٣٨٠).

(٢) ★ اسمه أحمد بن نزار، يكنى بأبي جعفر، من الفقهاء العباد المتبتلين، وكان مجانباً لأهل الأهواء، كثير الصلة والذكر، عرض عليه قضاء إفريقية فامتنع، توفي سنة (٣٣٧هـ). المصدر السابق.

(٣) ★ هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني، أبو محمد، محي الدين الجيلاني أو الكيلاني أو الجيلي، إليه تنسب الطريقة القادرية، ولد في جيلان ـ بلدة وراء طبرستان ـ سنة (٤٧١هـ)، وانتقل إلى بغداد شاباً سنة (٤٨٨هـ)، وتصدر للتدريس والإفتاء بها. توفي سنة (٥٦١هـ). «شذرات الذهب»: (٦/ ٣٣٠).

المحرمات، فقال له: «اذهب يا لعين»، فاضمحلّت السحابة. وقيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ قال: «بقوله: قد أحللت لك المحرمات»[١]. هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حَكَماً فيها لما عُرفت أنها شيطانية.

وقد نزعتْ إلى هذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله ﷺ خديجةُ بنت خويلد زوجُه ﵂؛ فإنها قالت له: أيّ ابن عم! أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: «نعم». قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فلما جاء أخبرها، فقالت: قم يا ابن عم فاجلس على فخذي اليسرى، فجلس، ثم قالت: هل تراه؟ قال: «نعم»، ثم حولته إلى فخذها اليمنى، ثم إلى حجرها، وفي كلٍّ ذلك تقول: هل تراه؟ فيقول: «نعم». قال الراوي: فتحسّرتْ وألقتْ خِمارها، والنبيُّ ﷺ جالس في حِجْرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: «لا». وفي رواية أنها أدخلته بينها وبين دِرْعها، فذهب عند ذلك، فقالت: يا ابن عم اثبُت وأبشِرْ، فوالله إنه لملك، ما هذا بشيطان[٢].

ولا يقال: إن ثَمَّ مدارك أُخر يختصُّ بها الولي، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعي؛ **لأنا نقول**: إن كان كما قلت على فرض تسليمه؛ فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق؛ إذ لا يختصّ بها إلَّا مَن كان وليّاً لله؛ فلا فرق بينها وبين غيرها من الخوارق المشاهدة؛ فلا بُدَّ إذاً من حَكَم يحكُم بصحَّتها، وشاهدٍ يشهد لها، وإذ ذاك يلزم التسلسل، وهو محال، ولا يكتفي في ذلك بدعوى الوِجدان؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحة ولا فساد[٣]؛ لأن الآلام واللذات من المواجد التي لا تنكر، ولا يدلُّ ذلك على صحَّتها أو فسادها شرعاً، وكذلك سائر الأمور التي لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمرٌ لا ينكر كالمواجد من غير فرق، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله، ومذموماً إذا كان لغير الله، ولا يفرق بينهما إلَّا النظر الشرعي؛ إذ لا يصح أن يقال: هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمودٌ لا مذموم من غير نظر شرعي؛ لأن الحمد والذم راجعان إلى الشرع لا إلى العقل، فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً؟ فلا يمكن أن يُدركه كذلك بغير الشرع أصلاً، ولا يصح أيضاً أن ينسب تمييزه إلى المربِّي والمعلِّم؛ لأن البحث جارٍ فيه أيضاً.

---

(١) ★ انظر: «شذرات الذهب»: (٦/ ٣٣٣).

(٢) ★ أخرج هذه القصة الطبراني في «الأوسط»: ٦٤٣٥، وقال الهيثمي في «المجمع»: (٨/ ٤٥٩) بإسناده حسن.

(٣) ★ في (د): على صحته وفساده.

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده، فإذا وردت على صاحبها؛ فلا حُكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له؛ كوُرود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب، فكما لا توصف هذه الأشياء بحُسن ولا قُبح شرعاً، ولا يتعلَّق بها حُكم شرعي؛ كذلك في مسألتنا، بل أشبه شيء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه؛ فلا حُكم يتعلَّق به، وإن فرضنا لُحوق الضرر به على الغير؛ كما إذا أتلَفَ المجنونُ مالاً، أو قَتَل نفساً، أو شرب خمراً في حال جنونه، ألا ترى ما يُحكى عن جملة منهم في استغراقهم في الأحوال حتى تمضي عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات فلا يَفُون، ويكاشَفون بأحوال الخَلق بحيث يطَّلعون على عوراتهم[1]، إلى ما أشبه ذلك؛ فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولاً عنهم، وهو داخل عليهم شاؤوا أم أبَوْا؛ فكيف ينكر في نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة؟

والجواب: أن ما تقدم من الأدلة كافٍ في إثبات أصل المسألة، وما اعترض به لا اعتراض به؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان في كسبها ولا دفعها؛ فلقدرته تعلّق بأسباب هذه المسبّبات، وقد مرَّ أن الأسباب هي التي خُوطب المكلَّف بها أمراً أو نهياً، ومسبّباتها خَلقٌ لله، فالخوارق من جملتها.

وتقدّم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسبّبات فمنسوبٌ إلى المكلَّف حُكمه، من جهة التسبُّب؛ لأجل أن عادة الله في المسبّبات أن تكون على وِزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسبّبات عن الأسباب التكليفية؛ فبقدر اتباع السنة في الأعمال، وتصفيتها من شوائب الأكدار، وغيوم الأهواء، تكون الخارقة المترتّبة؛ فكما أنه يُعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها؛ كذلك ما نحن فيه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٥٢]، «**إنما هي أعمالُكم أُحْصِيها لكم ثم أُوَفِّيكم إياها**»[2]، وهو عامّ في الجزاء الدنيوي والأُخروي، وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات؛ فالموضع مقطوع به في الجملة.

---

(١) وهو محرم بحسب الشريعة، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار.

(٢) ★ قطعة من حديث قدسي أخرجه مسلم: ٦٥٧٢، من حديث أبي ذر الغفاري ﷺ.

وإذا ثبت هذا؛ فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج؛ فمنسوبٌ إلى الرياضة المتقدمة، والنتائج تتبع المقدمات بلا شَكّ، فصار الحُكم التكليفي متعلِّقاً بالخوارق من جهة مقدماتها، فلا تسلّم لصاحبها، وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلَّف، فإنه لا يتعلَّق به حُكم تكليفي، ولو فرضنا أن المكلَّف تسبَّب في تحصيله لكان منسوباً إليه، ولتوجَّه التكليف إليه، كالشكر[1] ونحوه، فحصل من هذا التقرير أن الشَّرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حُكمه شيء منها، والله أعلم.

فصل: (بيان كيفية عرض المكاشفات على الشريعة)

ومن هنا يُعلم أن كلَّ خارقة حدثت أو تحدُث إلى يوم القيامة؛ فلا يصح ردُّها ولا قبولها إلَّا بعد عرضها على أحكام الشريعة، فإنْ ساغت هناك؛ فهي صحيحة مقبولة في موضعها، وإلَّا لم تقبل إلَّا الخوارق الصَّادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام؛ فإنه لا نظر فيها لأحد؛ لأنها واقعةٌ على الصحة قطعاً، فلا يمكن فيها غير ذلك؛ ولأجل هذا حَكَم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقال له ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم.

وبيان عرضها أن تُفرضَ الخارقةُ واردة من مجاري العادات، فإنْ ساغ العمل بها عادةً وكسباً ساغت في نفسها، وإلَّا فلا؛ كالرجل يكاشَف بامرأة أو عورة بحيث اطَّلع منها على ما لا يجوز له أن يطَّلعَ عليه وإن لم يكن مقصوداً له، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها، أو يكاشَف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس، أو يسمعُ نداءً يحسّ فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك، أو يرى صورة مكيَّفة مقدَّرة تقول له: أنا ربك، أو يرى ويسمع من يقول له: قد أحللتُ لك المحرَّمات، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعي على حال، ويقاس على هذا ما سواه، وبالله التوفيق.

---

(١) لعله السكر بالسين، يدخله الإنسان على نفسه بشرب المسكر مثلاً فيكون معاملاً بنتائجه.

المسألة الثالثة عشرة: (اطراد العادات كلّيّاً معلوم لا مظنون)

لما كان التكليف مبنيّاً على استقرار عوائد المكلَّفين[١]؛ وجب أن ينظر في أحكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلَّف تحت حُكم التكليف.

فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمرٌ معلومٌ لا مظنون، وأعني في الكلّيات لا في خصوص الجزئيات، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنَّ الشرائع بالاستقراء إنما جِيء بها على ذلك، ولنعتبر بشريعتنا؛ فإن التكاليف الكُلِّية فيها بالنسبة إلى من يكلَّف من الخلق موضوعة على وِزان واحد[٢]، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر، وذلك واضح في الدلالة على أنَّ موضوعات التكاليف ـ وهي أفعال المكلَّفين ـ كذلك، وأفعال المكلَّفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه، ولو اختلفت العوائد في الموجودات؛ لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب؛ فلا تكون الشريعة على ما هي عليه؛ وذلك باطل.

والثاني: **أنَّ الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة**؛ كالإخبار عن السماوات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع[٣] والتصاريف والأحوال، وأنَّ سُنّة الله لا تبديل لها، وألَّا تبديل لخلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذلك الوِزان أيضاً، والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره بحال، فإن الخلاف بينهما محال.

---

(١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم، أم كانت تابعة للموجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة، كما يؤخذ من تقريره بعد.

(٢) فمثلاً كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً، والصبح ركعتان للجميع، والظهر أربعة كذلك، وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة، وآدابها واحدة، لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر؛ لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة؛ فلا تكون في قرن من القرون حرجة وفي قرن ميسورة، وقس على ذلك بقية التكاليف.

(٣) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار، والأرض وما عليها، والبحار وما فيها. والتصاريف، أي الأسباب والمسببات في هذه الأمور وفي أفعال الإنسان والحيوان، وما ينشأ عن ذلك. والأحوال، أي: من الحياة والموت والصحة والمرض، والملاذ والشهوات، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات.

والثالث: أنه لولا أن اطّراد العادات معلومٌ؛ لما عُرف الدِّين من أصله، فضلاً عن تُعرف فروعه؛ لأن الدِّين لا يُعرف إلّا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة[1] المعجزة[2]، ولا معنى للمعجزة إلّا أنها فعلٌ خارق للعادة[3]، ولا يحصل فعلٌ خارقٌ للعادة إلّا بعد تقرير اطّراد العادة في الحال والاستقبال كما اطَّردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلّا أنَّ الفعل المفروض لو قُدِّر وقوعه غير مقارن للتحدِّي لم يقع إلّا على الوجه المعلوم في أمثاله، فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة؛ عُلم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطّرد إلّا والداعي صادق، فلو كانت العادة غير معلومة؛ لما حصل العلم بصدقه اضطراراً[4]؛ لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدّعى[5] بدون اقتران الدعوة والتحدِّي، لكن العلم حاصل؛ فدلَّ على أن ما انبنى عليه العلم معلومٌ أيضاً، وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدلُّ على أنَّ اطّراد العوائد غير معلوم، بل إن كان فمظنون، والدليل على ذلك أمران:

---

(١) ★ في الأصل: بوساطة.

(٢) ★ حصر دليل النبوة على المعجزة فقط فيه نظر؛ بل النبوة تعلم بطرق كثيرة غير طريق المعجزات، فإيمان خديجة ـ رضي الله عنها ـ كان قبل ظهور المعجزات، وكذلك إيمان أبي بكر وغيره من السابقين كان قبل ظهور المعجزات، بل لما يعلمون من صدقه وأمانته وأحواله.

قال شيخ الإسلام: هذه الطريقة هي من أتم الطرق عند أهل الكلام والنظر؛ حيث يقررون نبوة الأنبياء بالمعجزات، ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء، لكن كثير من هؤلاء، بل كل من بنى إيمانه عليها يظن أنا لا نعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات.

انظر: «شرح العقيدة الأصفهانية» ص١٢٠، و«شرح العقيدة الطحاوية» ص١٤٩.

(٣) ★ هذا تعريف موافق لتعريف المتكلمين للمعجزة، وفيه نظر؛ فالخارق للعادة جنس عام يدخل فيه معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وخوارق الشياطين.

قال شيخ الإسلام: ومن هنا نقل الغلط على كثير من الناس، فإنهم لما رأوا آيات الأنبياء خارقة للعادة لم يعتد الناس مثلها، أخذوا مسمى خرق العادة ولم يميزوا بين ما يختص به الأنبياء ومن أخبر بنبوتهم، وبين ما يوجد معتاداً لغيرهم... إلى أن قال: وآيات الأنبياء إذا وصفت بذلك فينبغي أن تقيد بما يختص بها، فيقال: العجائب التي أتت بها الأنبياء، وخوارق العادات والمعجزات التي ظهرت على أيديهم، أو التي لا يقدر عليها البشر، أو لا يقدر عليها الإنس والجن، أو التي لا يقدر عليها إلا الله. انظر: «النبوات» ص٢٣٠.

(٤) لأنه لا سبب للعلم بالمصدق إلا العلم باستقرار العادة، وأن خرقها لا يكون بدون الدعوة والتحدي؛ فقوله: «لأن وقوع... إلخ» تكميل لتوجيه الملازمة.

(٥) ★ في الأصل: بدعاً.

أحدهما: أن استمرار أمر في العالم مساوٍ لابتداء وجوده؛ لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر، والإمدادُ ممكنٌ ألَّا يوجد، كما أنَّ استمرار العدم على الوجود في الزمن الأول كان ممكناً، فلما وُجد حصل أحد طرفَي الإمكان مع جواز بقائه على أصل العدم؛ فكذلك وجوده في الزمان الثاني ممكن، وعدمه كذلك، فإذا كان كذلك؛ فكيف يصحّ ـ مع إمكان عدم استمرار وجوده ـ العلم باستمرار وجوده؛ هل هذا إلّا عين المحال؟

والثاني: أن خوارق العادات في الوجود غير قليل، بل ذلك كثير، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك، وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات، والوقوع زائدٌ على مجرَّد الإمكان؛ فهو أقوى في الدلالة، فإذاً لا يصح أن يكون مجاري العادات معلومة ألبتة.

فالجواب عن الأول: أن الجواز العقلي غير مُندفِع عقلاً، وإنما اندفع بالسمع القطعي، وإذا اندفع بالسمع ـ وهو جميع ما تقدم من الأدلة ـ لم يفد حكم الجواز العقلي.

ولا يقال: إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال.

لأنا نقول: إنما يكون محالاً إذا تعارضا من وجه واحد، وليس كذلك هنا، بل الجواز العقلي هنا باقٍ على حُكمه في أصل الإمكان، والامتناعُ السمعي راجعٌ إلى الوقوع، وكم من جائز غير واقع؟

وكذلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد؛ فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة، وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد؛ فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم، ولذلك[1] قالوا: من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام، ولكن هذا الجائز محال الوقوع، من جهة إخبار الله تعالى أنَّ الكفّار هم المعذَّبون، وأنَّ المسلمين هم المنعَّمون، فلم يتوارد الجواز والامتناع أو الوجوب[2] على مرمى واحد، كذلك هاهنا؛ فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج، فلا يتعارضان.

وعن الثاني: أنَّا قدَّمنا أنَّ العلم المحكوم به على العادات إنما هو في كُلّيات الوجود لا في جزئياته، وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تخرِم كُلِّية؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أرباب العوائد شكّاً ولا توقّفاً[3] في العمل على مقتضى العادات ألبتة، ولولا استقرار العلم

---

(١) ★ في الأصل: وكذلك. (٢) ★ في (د): والوجوب.

(٣) وإلا لما عمرت الدنيا؛ لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخرام العادة.

بالعادات؛ لما ظهرت الخوارق كما تقدّم، وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات، وأصله للفخر الرازي رحمه الله [تعالى]؛ فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك؛ دلَّنا على ما تدلُّ عليه الخوارق؛ من نبوة النبي ﷺ إن اقترنت بالتحدِّي[١]، أو ولاية الولي إنْ لم تقترن، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك، ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكُلِّية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالَم في الماضي والحال؛ غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها، ولا يقدح ذلك في علمنا باستمرار العادات الكُلِّية، وهكذا حُكم سائر مسائل الأصول، ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنِّيَيْن قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئتَ إلى قياس معيَّن لتعمل به كان العمل به ظنياً، أو أخذتَ في العمل بخبر واحد معيَّن وجدته ظنياً لا قطعياً ـ وكذلك سائر المسائل ـ ولم يكن ذلك قادحاً في أصل المسألة الكُلِّية، وهذا كلُّه ظاهر.

المسألة الرابعة عشرة: (العوائد المستمرة)

العوائد المستمرة ضربان:

أحدهما: **العوائد الشرعية التي أقرَّها الدليل الشرعي أو نفاها**؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرعُ أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذِن فيها فعلاً وتركاً.

والضرب الثاني: **هي العوائد الجارية بين الخَلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي**.

فأما الأول؛ فثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سَلْب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة[٢] التأهب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العُري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة؛ فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع؛ فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلَّفين فيها[٣]، فلا يصحُّ أن ينقلب الحسن [فيها] قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً:

---

(١) ★ آيات الأنبياء ليس من شرطها أن يستدل بها أو يتحدى بها، بل هي دليل على نبوته، وإن خلت عن التحدِّي، بل لم ينقل عن النبي ﷺ التحدِّي إلا في القرآن خاصة. انظر كتاب «النبوات» لشيخ الإسلام ففيه تفصيل جيد لهذه المسألة.

(٢) ★ في الأصل: طهارات.

(٣) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً؛ فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها، بخلاف الضرب الثاني؛ فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه، لكنه ينبني على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم.

إنَّ قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن؛ فلنجزه[1]، أو إنَّ كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه[1]، أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطلٌ، فرَفعُ العوائد الشرعية باطل.

وأما الثاني؛ فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدّل، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتَّب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع، والنظر، والكلام، والبطش، والمشي، وأشباه ذلك، وإذا كانت أسباباً لمسبّبات حَكم بها الشارعُ؛ فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحُكم على وفقها دائماً.

والمتبدِّلة:

منها: ما يكون متبدّلاً في العادة من حُسن إلى قُبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيحٌ في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية؛ فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك؛ فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح.

ومنها: ما يختلف في التعبير عن المقاصد؛ فتنصرف العبارة عن معنًى إلى[2] عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، وإمّا[3] بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يُفهم منه قبل ذلك شيء آخر، أو كان مشترَكاً فاختصّ، وما أشبه ذلك، والحكم أيضاً يتنزّل على ما هو معتادٌ فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً.

ومنها: ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها؛ كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصَّداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره؛ فالحكم أيضاً جارٍ على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه.

ومنها: ما يختلف بحسب أمور خارجة[4] عن المكلَّف، كالبلوغ؛ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس

---

(١) ★ في الأصل: فليَجُز.

(٢) لعل الأصل: «إلى معنى عبارة».

(٣) ★ في (د): أو بالنسبة.

(٤) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة؛ ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطئ، وقوله: «وكذلك الحيض»؛ أي: مدته في كل حيضة ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً.

من الاحتلام أو الحيض، أو بلوغ سِنّ مَن يحتلم أو مَن تحيض، وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لِدات المرأة أو قراباتها، أو نحو ذلك، فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

ومنها: ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة، فإن الحُكم عليه يتنزّل على مقتضى عادته الجارية له المطّردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأُولى الزائلة لا ترجع إلَّا بخارقة أخرى؛ كالبائل أو المتغوّط من جُرح حدَثَ له حتى صار المَخرَج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حُكم العدم؛ فإنه إن لم يصر كذلك؛ فالحكم للعادة العامّة، وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه، ومع ذلك فالمعتَبر فيها من جهة الشرع أنفُس تلك العادات، وعليها تتنزّل أحكامُه؛ لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه.

فصل: (اختلاف العوائد لا توجب اختلاف أصل الخطاب)

واعلم أما ما جرى ذِكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد؛ فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب[1]**؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائمٌ أَبَدِي، لو فُرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك؛ لم يحتج في الشرع إلى مزيد،** وإنما معنى الاختلاف أنَّ العوائد إذا اختلفت رجعت كلُّ عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطابَ التكليفي مرتفِعٌ عن الصبي ما كان قبل البلوغ؛ فإذا بلغ وَقَعَ عليه التكليف؛ فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلافُ في العوائد، أو في الشواهد[2]، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القولَ قولُ الزوج في دفع الصَّداق بناءً على العادة، وأنَّ القولَ قولُ الزوجة بعد الدخول أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حُكم، بل الحُكم أنَّ الذي ترجَّح جانبه بمعهود أو أصل؛ فالقولُ قولُه بإطلاق؛ لأنه مدَّعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة؛ فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم.

---

(١) أي: بنسخه مثلاً.

(٢) كما مثّله بالصداق؛ فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه.

المسألة الخامسة عشرة: (العوائد معتبرة للشارع)

العوائد الجارية ضروريةُ الاعتبار شرعاً؛ كانت شرعيةً في أصلها أو غيرَ شرعية، أي: سواء كانت مقرَّرة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا.

أما المقرَّرة بالدليل؛ فأمرها ظاهر، وأما غيرها؛ فلا يستقيم إقامة التكليف إلّا بذلك، فالعادة جرت بأن الزَّجر سبب الانكفاف[1] عن المخالفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

فلو لم تعتبر العادة شرعاً؛ لم ينحتم القصاص ولم يشرع؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة، وذلك مردود بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وكذلك البذر سببٌ لنبات الزرع، والنكاح سببٌ للنَّسل، والتجارة سبب لنَمَاء المال عادة؛ كقوله: ﴿وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ﴿وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وما أشبه ذلك مما يدلُّ على وقوع المسبَّبات[2] عن أسبابها دائماً، فلو لم تكن[3] المسبّبات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب؛ لكان خلافاً للدليل القاطع؛ فكان ما أدَّى إليه باطلاً.

ووجه ثان: وهو ما تقدم[4] في مسألة العلم بالعاديات؛ فإنه جارٍ هاهنا.

ووجه ثالث[5]: وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح؛ لزم القطع بأنه لا بُدَّ

---

(١) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة في الناس، وليست مما يتعلق بها في ذاتها حكم شرعي من إذن أو نهي؛ لأنها ترجع إلى غرائز في الإنسان، ومع ذلك؛ فاعتبارها شرعاً ضروري؛ لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً.

(٢) أي: يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً؛ فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب.

(٣) أي: فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً؛ لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها؛ فتكون معتبرة شرعاً؛ فقوله: «المسببات»؛ أي: باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا إليها، وهي جري العادة بتسببها عن أسبابها؛ لأن هذا هو المطلوب في المسألة.

(٤) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة؛ فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها؛ لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب.

(٥) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الإنسان ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، وذلك لا =

من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وِزان واحد؛ دلَّ على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح؛ والتشريع دائم كما تقدّم؛ فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.

ووجه رابع وهو: أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يُطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وذلك أن الخطاب إما أن يُعتبر فيه العلم والقدرة على المكلَّف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجُّه التكليف، أو لا، فإن اعتُبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجِّه على العالِم والقادر، وعلى غير العالِم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يُطاق، والأدلّة على هذا المعنى واضحة كثيرة.

فصل: (انخراق العوائد)

وإذا كانت العوائد معتبَرة شرعاً؛ فلا يقدح في اعتبارها انخراقها، ما بقيت عادة على الجملة، وإنما يُنظر في انخراقها.

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة إلى جزئي؛ فيخلفها في الموضع حالة؛ إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس، أو من غير ذلك، فإن كانت منخرقة بعُذر؛ فالموضع للرخصة، وإن كانت من غير ذلك؛ فإما إلى عادة أخرى دائمة[1] بحسب الوضع العادي، كما في البائل مِن جُرح صار معتاداً، فهذا راجعٌ إلى حُكم العادة الأُولى، لا إلى حُكم الرُّخَص كما تقدم، وإما إلى غير عادة، أو إلى عادة لا تخرم العادة الأُولى، فإن انخرقت إلى عادة أخرى لا تخرم العادة

= يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كلفة، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع؛ لأن إخراجه عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق، أو بما فيه حرج، أما توجيهه للثالث؛ فمعناه أن التشريع دائم، وهو جار مع المصالح؛ فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها وهو المطلوب، وأما الرابع؛ فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف؛ فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب، وإن لم يعتبرها؛ لزم تكليف ما لا يطاق، ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً، بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات، أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة؛ كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً، بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين، وكلٌّ صحيح.

(١) أي: تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلاً مسلك البول المعتاد في مثاله.

الأولى؛ فظاهر أيضاً اعتبارها، لكن على وجه راجع إلى باب الترخُّص؛ كالمرض المعتاد[١]، والسفر المعتاد بالنسبة إلى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك، وإن انخرقت إلى غير معتاد؛ فهل يكون لها حُكمها في نفسها، أو تجري عليها أحكام العوائد التي تناسبها؟

ولا بُدَّ من تمثيلها أوّلاً، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق.

فمن ذلك[٢] توقُّف عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عن إكراه مَن منعَ الزكاةَ، وقوله لمن كتب له بذلك: «دعوه».

وقصة رِبعيّ بن حِراش حين طلب الحَجَّاج ابنه ليقتله؛ فسأله الحَجَّاج عن ابنه فأخبره، والأب عارفٌ بما يُراد من ابنه[٣].

وقصة أبي حمزة الخُراساني حين وقع في البئر ثم سُدَّ رأسها عليه ولم يستغث[٤].

وحديث أبي يزيد مع خَدِيمِه[٥] لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب النخشبي؛ فقالا للخديم: كُلْ معنا، فقال: أنا صائم، فقال أبو تراب: كُلْ ولك أجر صوم شهر، فأبى، فقال شقيق: كُلْ ولك أجر صوم سنة، فأبى. فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله، فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة، وقُطعت يده[٦]. ومنه دخول البرية بلا زاد[٧]، ودخول الأرض المسْبِعة وكلاهما من الإلقاء باليد إلى التهلكة.

---

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام، وهو حالة من غير الأعذار المعتادة في الناس؛ لأن المرض وما معه من المعتاد الذي قال عنه: إنه محل الرخصة، فلو مثَّله بمن بال من جرح صار معتاداً، لكنه يبول أيضاً من المحل المعتاد؛ فهو يبول من محلين القبل مثلاً والجرح، معتاداً فيهما؛ فهي عادة ليست من الأعذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى؛ لكان ظاهراً.

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعاً، وهو القسم الثاني في المسألة، لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً؛ فيكون الفصل مشتملاً على انخراق العادة وبيان أحكامها في القسمين.

(٣) يعني: والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلماً ما دام الدفاع عنه لا يضر المدافع.

(٤) ★ ذكر هذه القصة الغزالي في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٢٧٥).

(٥) لم يرد في «القاموس» و«شرحه»: «خديم»، بل قال في جمع خدمان لخادم: إنه عامي، وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم، ككثبان جمع كثيب.

(٦) ★ انظر: «الرسالة القشيرية» ص١٥١.

(٧) يعني: وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى، مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذلك.

فالذي يقال في هذا الموضع ـ بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح ـ أن هذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دِين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم، بناء على الأخذ بتحسين الظنّ في أمثالهم، كما أنَّا مؤاخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة ﷺ، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفضل سبيلهم، وإنما يُنظر فيها بناء على أنها جاريةٌ على ما يسوغ شرعاً.

وعند ذلك؛ فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادي، أو لا يكون من جنسه.

فإن كان الأول لحق بجنس أحكام العادات.

مثاله: الأمر بالإفطار؛ فإنه يمكن أن يكون مبنياً على رأي من يرى المتطوّع أمير نفسه، وهم الأكثر؛ فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى، ومثل هذا مخوف العاقبة، لا سيَّما بالنسبة إلى موافقة من شُهر فضله وولايته، وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة، لعلَّه كان نوعاً من الاجتهاد؛ إذ عامله معاملة المغْفَلين المطرحين في قواعد الدِّين؛ ليزدجر بنفسه وينتهي عما همَّ به، وكذلك وقع؛ فإنه راجَعَ نفسَه وأدَّى الزكاة الواجبة عليه، لا أنه أراد تركه جُملة، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله، حتى إذا أصرَّ على الامتناع أقام عليه ما يُقام على الممتنعين.

ومثل ذلك قصة رِبعي بن حِراش؛ فإنه حُكي عنه أنه لم يكذب قط؛ فلذلك سأله الحَجَّاج عن ابنه، والصدق من عزائم العلم، وإنما جواز الكذب رخصة يجوز ألَّا يعمل بمقتضاها، بل هو أعظم أجراً؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس الكذب، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلِّفوا(١)؛ فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مَظنَّة للرخصة، ولكن أحمدوا أمرهم(٢) في طريق الصدق، بناءً على أن الأمن في طريق المخافة مرجو، وقد قيل: عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك؛ فإنه ينفعك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك؛ فإنه يضرك، وهو أصلٌ صحيح شرعي.

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم؛ فإنه عَقَدَ على نفسه ألَّا يعتمد على غير الله، فلم يترخَّص، وهو أصل صحيح، ودلَّ على خصوص مسألته قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، ووكالة الله أعظم من وكالة غيره، وقد قال هود عليه [الصلاة و] السلام: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ۝٥٥ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ [رَبِّي وَرَبِّكُمْ]﴾ الآية [هود: ٥٥ ـ ٥٦]، ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١].

---

(١) ★ أخرجها البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٧، وأحمد: ١٥٧٩، من حديث كعب بن مالك ﷺ.

(٢) ★ في الأصل: سُراهم.

وأيضاً؛ فإن بعض الأئمة نَقل عنه أنه سمع أن ناساً بايعوا رسول الله ﷺ على ألّا يسألوا أحداً شيئاً؛ فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفعه إليه[١]؛ فقال أبو حمزة: ربِّ! إن هؤلاء عاهدوا نبيَّك إذ رأوه، وأنا أعاهدك[٢] ألّا أسأل أحداً شيئاً أبداً، قال: فخرج حاجّاً من الشام يريد مكة، إلى آخر الحكاية.

وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم؛ إذ عَقَد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه؛ فليس بجارٍ على غير الأصل الشرعي، ولذلك لما حكى ابن العربي[٣] الحكاية قال: فهذا رجل عاهَدَ الله، فوجد الوفاء على التمام والكمال، فبِهِ فاقتدوا إن شاء الله تهتدوا.

وكذلك دخول الأرض المُسبِعة ودخول البَريّة بلا زاد؛ فقد تبيَّن في كتاب الأحكام أنَّ مِن الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء؛ فإن الله هو مسبِّب الأسباب وخالق مسبّباتها؛ فمَن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق، ولا رجاء في مرجو مخلوق؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلّا الله؛ فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك، وإن قارب السَّبُع هلك، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا، على أنه قد شرط الغزاليُّ[٤] في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات، وكلّ هذا راجع إلى حكم عادي.

ولعلك تجد مخرجاً في كلِّ ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية، بل لا تجده إن شاء الله إلّا كذلك.

فصل: (المكاشفة)

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي، كالمكاشفة؛ فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، وإن كانت مخالفة في الظاهر؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة.

والذي يطّرد ـ بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها ـ ألّا يكون حكمهم

---

(١) ★ أخرجه مسلم: ٢٤٠٣، من حديث عوف بن مالك رضي الله عنه.

(٢) ★ في الأصل: عاهدتك.

(٣) ★ في «أحكام القرآن»: (٣/ ١١١).

(٤) ★ في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٢٦٦).

مختصاً، بل يردّون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربّي بذلك حتماً، وقد مرَّ ما يستدلّ به على ذلك، ومن الدليل عليه أيضاً أوجه:

أحدها: أنَّ الأحكام لو وُضعت على حُكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلَّف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلّها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة؛ فلا وجه إلَّا ويمكن فيه الصحة والفساد؛ فلا حُكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت، وعند ذلك لا يُحكَم بترتُّب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حَقْنِ دمٍ ولا إهداره، ولا إنفاذ حُكمٍ من حاكم، وما كان هكذا فلا يصح أن يُشرَعَ مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا تطّرد أن تصير حُكماً يبنى عليه؛ لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين، وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم؛ فلا تكون قواعدُ الظواهر شاملة لهم، ولا أيضاً تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاقٍ من الفريقين، أعني في نصب الأحكام[1] العامة؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولي بمقتضى كشفه، أو كشف السلطان نفسه على من ليس بولي من غير معاملة بالأسباب الظاهرة، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية.

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على خلاف[2] ما تقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة، وأحكامها عامة على جميع الخَلق وفي جميع الأحوال، كيف وهم يقولون: إنَّ الولي قد يعصي، والمعاصي جائزة عليه؛ فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع، إلَّا والسابق إلى بادئ الرأي منه أنه عصيان؛ فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروع؛ لتطرُّق الاحتمالات.

وهذا هو الوجه الثالث.

والرابع: أن أَولى الخلق بهذا رسولُ الله ﷺ، ثم الصحابة ﷺ، ولم يقع منه عليه [الصلاة و] السلام شيءٌ من ذلك، إلَّا ما نصَّت شريعته عليه مما خُصَّ به ولم يَعْدُ إلى غيره، وما سوى ذلك فقد أنكَر على من قال له: يُحِل اللهُ لنبيه ما شاء، ومن قال: إنك لست مِثلنا، قد غفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «**إني لأرجو أن أكونَ أخشاكُم للهِ وأعلَمكم بما أتَّقي**»[3].

---

(١) ★ في (د): أحكام.
(٢) ★في (د): على غير.
(٣) أخرجه البخاري: ٥٠٦٣، ومسلم: ٣٤٠٣، وأحمد: ١٣٥٣٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

وقد كان عليه [الصلاة و] السلام يُستشفَى به وبدعائه[١]، ولم يثبت أنه مسَّ بشرة أنثى ممن ليس بزوجة له أو ملك يمين، وكان النساء يبايعنه، ولم تمس يديه يد أنثى قط[٢]، ولكن كان يعمل في الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها، وقد مرَّ مِن هذا أشياء، وهو الذي قعّد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره، وقد كان حقيقاً بذلك، لو نزل الحكم على استثناء الولي وأصحاب الخوارق، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقّاً، والفضلاء صدقاً.

وفي قصة الرُّبيِّع بيانٌ لهذا؛ حيث قال وليُّها أو مَن كان: والله لا تُكسر ثنيتها. والنبي ﷺ يقول: **«كتابُ الله القِصاص»**[٣]. ولم يكتف عليه [الصلاة و] السلام بأنَّ مِن عباد الله من لو أقسَمَ على الله لأبرَّه؛ فكان يرجئ الأمر حتى يبرز أثر القسم، بل ألجأ القصاص الذي فيه أشد محنةٍ، حتى عفا أهله؛ فحينئذ قال عليه [الصلاة و] السلام: **«إنَّ مِن عبادِ الله من لو أقسَمَ على الله لأبرَّه»**[٤]؛ فبيَّن أن ذلك القَسَم قد أبرَّه الله، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي وهو العفو، والعفو منتهضٌ في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص.

والخامس: أنَّ الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية؛ فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر[٥]؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات، ونقضٌ لمصالحها الموضوعات، ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار؛ فقال: «لا

---

(١) ★ أما الاستشفاء بدعائه؛ فقد ثبت في حديث المرأة السوداء التي كانت تصرع. أخرجه البخاري: ٥٦٥٢، ومسلم: ٦٥٧١، وأحمد: ٣٢٤٠، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وأما الاستشفاء به؛ فأحسن ما يستدل به عليه ما أخرجه الترمذي: ٣٥٧٨، والنسائي في «الكبرى»: ١٠٤٩٥، وابن ماجه: ١٣٨٥، وأحمد: ١٧٢٤٠، عن عثمان بن حُنيف أن رجلاً ضريرَ البصر أتى النبي ﷺ؛ فقال: ادعُ الله أن يُعافيني. قال: إنْ شئتَ دعوتُ لك، وإنْ شئتَ صبرتَ؛ فهو خيرٌ لك. قال: فادْعه. قال: فأمره أن يتوضّأ فيُحسنَ وضوءه ويصلّي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء: «اللهم إني أسألك، وأتوجَّه إليك بنبيك محمدٍ نبيِّ الرحمة، يا محمد إني توجَّهتُ بك إلى ربِّي في حاجتي هذه لتُقضى لي، اللهم فشفِّعه فيَّ». وإسناده صحيح.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٢٧١٣، ومسلم: ٤٨٣٤، وأحمد: ٢٦٣٢٦، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٤٥٠٠، ومسلم: ٤٣٧٤، وأحمد: ١٢٣٠٢، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) ★ جزء من الحديث السابق.

(٥) لعلها «كضرورة الشعر».

بتحدَّث الناسُ أن محمداً يقتُل أصحابه»[١]، فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أنَّ للصوفية شريعة أخرى، ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى[٢] رضي الله عنه؛ فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية؛ قولٌ يقدح في القلوب أموراً[٣] يطلب بالتحرُّز منها شرعاً؛ فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور، ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم، وهذا كله تعريض لهم إلى سوء المقالة.

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرآء من هذه الطوارق المنخرقة، غير أن الكلام جرَّ[٤] إلى الخوض في هذا المعنى؛ فقد عُلم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً، وهم القائمون بأحكام السُّنة على ما ينبغي، المحافظون على اتّباعها، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق، ولأجله وقع البحث في هذه المسائل، حتى يتقرَّر بحول الله ما يُفهَم به عنهم مقاصدُهم، وما تُوزن به أحوالُهم، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المُثلى، نفعهم الله ونفع بهم.

ثم نرجع إلى تمام المسألة[٥]؛ فنقول:

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يَمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية، والقدوة في ذلك رسولُ الله ﷺ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح، وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة، وقد كان عليه [الصلاة و] السلام معصوماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: ٦٧]، ولا غاية وراء هذا، ثم إنه كان يتحصَّن بالدِّرع والمِغْفر، ويتوقّى ما العادة أن يُتوقّى، ولم يكن ذلك نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها، بل هي أعلى.

وما ذُكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله؛ فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها.

وقد تقدم أنَّ الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكّل، ورؤية إنعام المنعِم من المنعِم لا من

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ٣٥١٨، ومسلم: ٦٥٨٣، وأحمد: ١٥٢٢٣، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) صوابه «أبو يزيد» يعني: النخشبي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه.

(٣) منها الاعتقاد المذكور بعد.

(٤) ★ في (د): جرى.

(٥) مرتبط بأول الفصل.

السبب، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي ﷺ مع هذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد؛ فدلَّ على أنها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنما محلّه محلّ الرخصة كما تقدم ذِكره، ألا ترى إلى قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**قَيِّدْهَا وتَوَكَّل**»[1].

وقد كان المُكمَّلون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدُّباً بآداب رسول الله ﷺ، ونظراً إلى أنْ وَضَع اللهُ تعالى أحوالَ الخلق على العوائد الجارية يوضّح أنَّ المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِىۚ﴾ [الكهف: ٨٢]؛ فيظهر به أنه نبي، وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول، ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال، وإن سلّم؛ فهي قضية عين، ولأمر ما[2]، وليست جارية على شرعنا، والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملّة لوليٍّ ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يَقتُل صبياً لم يبلغ الحُلم، وإن عَلِمَ أنه طُبع كافراً، وأنه لا يُؤمن أبداً، وأنه إنْ عاش أَرهَق أبويه طغياناً وكفراً، وإن أُذِن له من عالم الغيب في ذلك؛ لأن الشريعة قد قرَّرت الأمر والنهي، وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنَّ ثَمَّ علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو.

فليس كلُّ ما اطّلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه، بل هو على ضربين:

أحدهما: ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح ردّه إليها؛ فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة.

والثاني: ما لم يخالف [العمل] به شيئاً من الظواهر، أو إن ظهر منه خلاف؛ فيرجع بالنظر الصحيح إليها، فهذا يسوغ العمل عليه، وقد تقدم بيانه، فإذا تقرَّر هذا الطريق فهو الصواب، وعليه يُربى المربي، وبه يُعلّق همم السالكين، تأسياً بسيّد المتبوعين رسول الله ﷺ، وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ، وأوْلى برسوخ القَدم، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه، ويقتدى به فيه، والله أعلم.

---

(١) ★ أخرجه ابن حبان: ٧٣١، والحاكم في «المستدرك»: (٣/ ٧٢٢)، من حديث عمرو بن أمية الضمري ﷺ.

(٢) سيشير إليه بقوله: «وعلى مقتضى عتاب موسى... إلخ».

المسألة السادسة عشرة: (العوائد الكلية لا تختلف في الأزمان)

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود:

أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال؛ كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيّبات والمستلذّات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك.

والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال؛ كهيئات اللباس والمسكن، واللِّين في الشيء[1] والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك.

فأما الأول: فيقضى به على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية؛ للقطع بأن مجاري سُنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل، هي سنة[2] لا تختلف عموماً كما تقدم؛ فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان والمستقبل مطلقاً، كانت العادة وجودية أو شرعية.

وأما الثاني: فلا يصح أن يقضى به على من تقدم ألبتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج؛ فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل، لا بمجرى العادة، وكذلك في المستقبل، ويستوي في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[3].

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجعٌ إلى عادة كُلّية أبدية، وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخَلق، حسبما بيّن ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً؛ فذلك الحكم الكُلِّي باقٍ إلى أنْ يرثَ اللهُ الأرض ومَن عليها، وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة.

---

(١) ★ في المطبوع: في الشدة. (٢) ★ في المطبوع: على سننه.

(٣) يحتاج إلى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة، وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية؛ فإنها قابلة للتبدل في بعض أنواعها؛ إلا أن يقال: إنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس؛ فقد تكون في عهد الشرع على حال ثم تتبدل؛ فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الإذن بها على وجه عام، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعي آخر، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية؛ فإنها غير مستقرة في ذاتها، على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة؛ فإنها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة.

وأما الضرب الثاني؛ فراجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكُلِّية[١]، وهي التي يتعلَّق بها الظن لا العلم، فإذا كان كذلك؛ لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى؛ لاحتمال التبدّل والتخلّف، بخلاف الأولى.

وهذه قاعدة محتاجٌ إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حُجّة في الآخرين، ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، ورد القضايا العلمية[٢] إليها، وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق ولا فاسد بإطلاق؛ بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم، وينشأ بين القسمين قسمٌ ثالثٌ يشكِل الأمر فيه: هل يلحق بالأول فيكون حُجّة؟ أم لا فلا يكون حُجّة؟

المسألة السابعة عشرة: (مراتب الطاعات والمعاصي تبعاً لمراتب المصالح والمفاسد)

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظُم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، وقد عُلم من الشريعة أن أعظم المصالح جريانُ الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كلِّ ملَّة، وأنَّ أعظمَ المفاسد ما يكرّ بالإخلال عليها.

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك، مما وُضع له حدّ أو وَعِيد؛ بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ولا بحدٍّ معلوم يخصّه، فإن كان كذلك؛ فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبيِّن ذلك؛ فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلَّا أن المصالح والمفاسد ضربان:

أحدهما: ما به صلاح العالَم أو فساده؛ كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد.

والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد، وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب، وكذلك الأول على مراتب أيضاً، فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدِّين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما[٣]، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النَّسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أُكرِه بالقتل على الزنى أن

---

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذلك الكلي في ضمنها.

(٢) ★ في (د): القضاء بالعامة.

(٣) فالجهاد لحراسة الدين، ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأنفس والأموال والأولاد.

يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرّت وخافت الموتَ ولم تجد من يطعمها إلّا ببذل بُضعها جاز لها ذلك، وهكذا سائرها.

ثم إذا نظرنا إلى بيع الغَرَر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل [به] على مراتب؛ فليس مفسدة بيع حَبَل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة، وهو ممكن الرؤية من غير مشقة، وكذلك المصالح في التوقّي عن هذه الأمور؛ فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تُنتِج من المصالح أو المفاسد أمراً كُليّاً ضروريّاً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدِّين، والمعصية كبيرة من كبائر الذُّنوب، وإن لم تُنتِج إلّا أمراً جزئيّاً؛ فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كلِّ ما يُعدّ كبيرة على وزان واحد، ولا كلُّ ركن مع ما يُعدّ ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أنَّ الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكلٍّ منها مرتبة تليق بها.

المسألة الثامنة عشرة: (الأصل في العبادات التعبُّد والأصل في العادات التعليل)

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلّف التعبُّد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.

أما الأول فيدلُّ عليه أمور:

منها: الاستقراء؛ فإنها وجدنا الطهارة تتعدّى محلَّ موجبها[1]، وكذلك الصلوات خُصَّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجبات فيها تَتَّحِد مع اختلاف الموجبات[2]؛ وأن الذِّكْر المخصوص[3] في هيئة ما مطلوبٌ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأنَّ طهارة الحدَث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأنَّ التيمُّم ـ وليست فيه نظافة حسية ـ يقوم[4] مقام الطهارة بالماء المطهِّر، وهكذا سائر العبادات؛

(١) هذا في الطهارة الحدثية بخلاف الثوب والبدن والمكان من الأخباث؛ فأنها لا تتعدى، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة.

(٢) فالحيض والنفاس يُسقطان الصلاة، ولا يُسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الإسلام.

(٣) هذا كثير؛ فالقنوت ـ وهو ذكر ودعاء ـ يطلب في بعض الصلوات دون بعض، والدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح إلى أن تشرق الشمس مثلاً، وهكذا من أوقات النهي، وكل هذا لا يعرف إلا بموقف من قبل الوحي، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد.

(٤) أي: حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو منق من كل أثر مقام الطهارة الترابية في الوضوء والغسل.

كالصوم والحج[١] وغيرهما، وإنما فهمنا من حكمة التعبُّد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفرادَه بالخضوع، والتعظيمَ لجلاله والتوجُّه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علَّة خاصة يُفهم منها حُكمٌ خاصّ؛ إذ لو كان كذلك لم يحدّ لنا أمرٌ مخصوص، بل كنَّا نُؤمر بمجرَّد التعظيم بما حدّ وما لم يحدّ، ولكان المخالف لما حُدَّ غير مَلوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبُّد [لله] بذلك المحدود، وأنَّ غيرَه غيرُ مقصودٍ شرعاً.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبُّد بما حُدّ وما لم يحدّ؛ لنصَبَ الشارعُ عليه دليلاً واضحاً، كما نَصَبَ على التوسعة في وجوه العادات أدلة[٢] لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقارَبَه وجامَعَه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان[٣] ذلك يتَّسع في أبواب العبادات، ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه؛ دلَّ على أنَّ المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلَّا أن يتبيَّن بنصٍّ[٤] أو إجماع معنى مراد في بعض الصوَر؛ فلا لوم على من اتبعه؛ لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنما الأصل ما عمَّ في الباب وغلب في[٥] الموضع.

وأيضاً؛ فإن من المناسب ما هو فيها معدود[٦] عندهم فيما لا نظير له[٧]؛ كالمشقة في قصر

---

(١) أي: فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستقل العقل بإدراك حدودها وحكمها.

(٢) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**» إلى أن قال: «**أجتهد رأيي ولا آلو**» فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه.

(٣) مرتب على قوله: «النصب»؛ أي: ولو نصب الأدلة لا تسع الأمر في العبادات، وقوله: «ولما لم نجد... إلخ»؛ أي: ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها، ولا وجدت فيها التوسعة؛ دل على المطلوب.

(٤) وذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة: «**لا تقربوه طيباً؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»؛ فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه، وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص؛ فلا مانع منه، وهكذا ما كان من قبيله، وهو كمحترز لقوله: «يتسع»؛ أي: بل هو قليل كهذا.

(٥) ★ في (د): على.

(٦) ★ في (د): فإن المناسب فيها معدود.

(٧) أي: إن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له، وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس؛ فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر، وأصل القياس مبني على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه؛ فكان ذلك خروجاً عن سنن القياس، وسمي هذا النوع لا نظير له، يعني: وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات، ويرجع بها إلى التعبد؛ لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها؛ فإنه يكون بحالة قاصرة.

المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك. وإلى هذا؛ فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص؛ كقوله: سها[١] فسَجَد[٢]، وقوله: «**لا يَقبَلُ اللهُ صلاةَ أحدِكم إذا أَحدَث حتى يتوضَّأ**»[٣]، ونهيه عن الصلاة طرفي النهار[٤]، وعلَّل ذلك بأن الشمس تَطلع وتغرب بين قرني الشيطان.

وكذلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، بأنها طهارة تعدَّت محلّ موجبها؛ فتجب فيها النية، قياساً على التيمم. وما أشبه ذلك مما لا يدلُّ على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شَبَهاً، بحيث لا يتَّفق على القول به القائسون[٥]؛ وإنما يقيسُ به مَن يقيس بعد ألَّا يجد سواه، فإذا لم تتحقَّق لنا علّة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة[٦]؛ فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف

---

(١) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة؛ فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم، والشرط في إذا، واللام في قوله: «لأنها تطلع. . . إلخ»، ولكنها كما يقول: لا يفهم منها الخصوص.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ١٠٣٩، والترمذي: ٣٩٥، والنسائي: ١٢٣٦، من حديث عمران بن حصين ﷺ.

(٣) ★أخرجه البخاري: ١٣٥، ومسلم: ٥٣٧، وأحمد: ٨٠٧٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) ★أخرجه البخاري: ٥٨٨، ومسلم: ١٩٢٠، وأحمد: ١٠٤٤١، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) ★ في المطبوع: القائلون.

(٦) هي المناسبة، والنص بأنواعه، والإجماع، والسبر والتقسيم ثم الدوران، أما الشبه؛ فليس من المسالك عند الشافعية، قال السبكي: «وقد كثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها»، ثم قال: «إنه يطلق على معان، والمراد به هنا وصف مناسبته للحكم ليست بذاته، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبهاً خاصّاً، أي: يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى، وذلك كالطهارة لاشتراط النية؛ فإنها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الإسكار لحرمة الخمر؛ فإنه مناسب لها بذاته، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع، وحينئذ؛ فالشبه ـ أي: هذا النوع من المسالك ـ يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية، ولذلك قيل في تعريفه: وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها: طهارة تراد للصلاة؛ فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء، فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما، وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعين الماء في إزالة الخبث، وقالوا: إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم، وإلَّا؛ فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء في الحدث» ومثله أيضاً مثال المؤلف، قال ابن الحاجب: «وتثبت علة الشبه بجميع المسالك»، وفي شرحه: وقد يقال: الشبه للوصف المجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين؛ فالأشبه فيهما هو الشبه؛ كالنفسية، والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً، وهو بالحر أشبه؛ لأن مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر؛ فتتعارض مناسبتان؛ فتترجح إحداهما، ولكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف، بدليل مثاله.

عند ما حدّ، دون التعدّي إلى غيره؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبُّد في باب العبادات، فكان أصلاً فيها.

والثالث: أن وجوه التعبُّدات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق، ومِن ثَمَّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا ما يدلُّ دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها؛ فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك، ولما كان الأمر كذلك عُذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم[1]؛ فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، والحجة هاهنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق، والله أعلم.

فإذا ثبت هذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدَّه الشارع، وهو معنى التعبد، ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك، ومنع من إخراج القِيَم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفّارات، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله؛ فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني أصلاً يبنى عليه وركناً يلجأ إليه.

فصل: (الأصل في العادات التعليل والقياس)

وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني؛ فلأمور:

أولها: **الاستقراء**؛ فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار؛ فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة[2]، ويجوز في القَرْض، وبيع الرُّطَب باليابس، يمتنع

---

(١) ★ وهذا مذهب الأشاعرة، وذهب المعتزلة والماتريدية إلى أنهم في النار، أما ما ذهب إليه السلف فإنهم يمتحنون يوم القيامة بنار يأمرهم الله بدخولها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن لم يدخلها أدخله الله النار.

انظر: «درء تعارض العقل والنقل»: (٤/ ٢٩٥).

(٢) لما فيها من المشاحة والمغالبة، وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة؛ ففيه تزكية نفس المقرض كالصدقة، وفيه تنفيس كرب الناس، ويقع الحرج إذا منع القرض أيضاً.

حيث يكون مجرَّد غَرَر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[١]، ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وفي الحديث: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[٢]، وقال: «لا ضررَ ولا ضِرار»[٣]، وقال: «القاتلُ لا يَرِث»[٤]، ونهى عن بيع الغَرَر[٥]، وقال: «كل مُسكر حرام»[٦]، وفي القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ الآية [المائدة: ٩١]، إلى غير ذلك مما لا يُحصى، وجميعه يشير بل يصرِّح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة[٧]؛ فدلَّ ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارعُ فيها الالتفات إلى المعاني.

والثاني: أن الشارع توسَّع[٨] في بيان العلل والحِكَم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما عَلّل فيها بالمناسب الذي إذا عُرض على العقول تلقته بالقبول[٩]؛ ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات؛ فإن المعلوم فيه خلاف ذلك، وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة:

---

(١) كما في ثمر العرايا توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر على المعري، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله؛ فكان منع ذلك مؤدياً إلى ألا يعري أحد أحداً نخله.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٧١٥٨، ومسلم: ٤٤٩١، وأحمد: ٢٠٥٢٢، من حديث أبي بكرة ﷺ.

(٣) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس ﷺ، وإسناده حسن.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٢١٠٩، والنسائي في «الكبرى»: ٦٣٣٥، وابن ماجه: ٢٧٣٥، والبيهقي في «الكبرى»: ١٢٠٢٣، من حديث أبي هريرة ﷺ. قال البيهقي: إسحاق بن عبد الله لا يحتج به، إلَّا أن شواهده تقويه.

(٥) ★ أخرجه مسلم: ٣٨٠٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٦) ★ أخرجه مسلم: ٥٢١٧، من حديث جابر ﷺ.

(٧) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والإيماء الذي هو ترتيب الحكم على الوصف؛ فيفهم لغة أنه علة له، ولذا جعلوه من مسالك النص غير الصريح.

(٨) كمقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادت: «ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات».

(٩) هذا هو تعريف أبي زيد للمناسب، وعرفه غيره: بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا: إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة؛ إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى.

المصالح المرسلة[١]، وقال فيه بالاستحسان[١]، ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار العلم»، حسبما يأتي إن شاء الله[٢].

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعمَلوا كُلّياتها على الجملة فاطَّردَت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلَّا أنهم قصّروا في جملة من التفاصيل؛ فجاءت الشريعة لتتمّ مكارم الأخلاق، فدلّ على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متمِّمة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن هاهنا أقَرَّت هذه الشريعةُ جملةً من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقَسامة، والاجتماع[٣] يوم العروبة ـ وهي الجمعة ـ للوعظ والتذكير، والقِراض، وكسوة الكعبة، والحلف[٤]، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تَقبلُها العقول، وهي كثيرة، وإنما كان[٥] عندهم من التعبّدات الصحيحة في الإسلام أمورٌ نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام.

فصل: (إذا وُجد التعبُّد في العادات لزم اتباع النص)

فإذا تقرر هذا، وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وُجد فيها التعبّد فلا بدّ من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصَّداق[٦] في النكاح، والذبح في المحل المخصوص[٧] في الحيوان المأكول، والفروض المقدَّرة في المواريث، وعدد الأشهر في العِدَد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية،

(١) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب «الاعتصام» للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما.

(٢) ★ انظر: (٢/ ٥٢٩).

(٣) أي: باعتبار ما فيه من المصلحة العامة؛ حتى يكون مما نحن فيه، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة.

(٤) ★ سقطت من المطبوع: «والحلف».

(٥) من تتمة الدليل الثالث.

(٦) تأمل؛ فإن فيه المعنى الذي أشارت إليه الآية: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾؛ أي: فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن، وسيأتي للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح، وإن كان قد يقال: إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبغي.

(٧) أي: مع أن تطهير اللحم من الدم الذي هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم، وليراجع أهل الذكر في هذا؛ فقد يكون له علة ومعنى مقصود.

حتى يُقاس عليها غيرها؛ فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والشاهدين[١] والصَّداق وشبه ذلك؛ لتمييز النكاح عن السِّفاح؛ وأن فروض المواريث ترتَّبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأنَّ العِدَد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، ولكنها أمور جُمْلية، كما كان الخضوع والتعظيم والإجلال علّة شرع العبادات، وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسِّفاح بأمور أُخر مثلاً لم تُشترط تلك الشروط، ومتى عُلم براءة الرحم لم تُشرع العِدَّة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك.

فإن قيل: وهل توجد لهذه الأمور التعبّديات علة يُفهم منها مقصدُ الشارع على الخصوص أم لا؟

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبّدات؛ فعِلَّتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان، ولذلك لما سُئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة: «أحَرورِيَّةٌ أنتِ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا؛ إذ لم يوضع التعبّد أن تفهم علَّته الخاصة، ثم قالت: «كنّا نُؤمَر بقضاء الصوم ولا نُؤمَر بقضاء الصلاة»[٢]، وهذا يرجّح التعبّد على التعليل بالمشقة، وقول ابن المسيّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: «هي السُّنَّةُ يا ابنَ أخي»[٣]، وهي كثير، ومعنى هذا التعليل ألّا علَّة.

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً؛ فلها معنًى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِك الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط، وتعذَّرَ الرجوع إلى أصلٍ شرعي، والضبطُ أقرب إلى الانقياد ما وُجد إليه سبيل؛ فجَعلَ الشارعُ للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تُتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب العام في الزنى على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعيَّن، وجعل مغيب الحشفة حدّاً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهُر والقُروء في العِدَد، والنصاب والحَوْل في الزكوات، وما لا ينضبط رُدَّ إلى أمانات المكلَّفين، وهو المعبَّر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض، والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معيَّن ظاهر؛ فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

---

(١) ★ سقطت من المطبوع: «والشاهدين».

(٢) ★ أخرجه مسلم: ٧٦١، وأحمد: ٢٤٠٣٦.

(٣) ★ أخرجه مالك: (٢/ ٨٦٠)، وعبد الرزاق: ١٧٧٤٩، وابن أبي شيبة: (٥/ ٤١٢)، والبيهقي في «الكبرى»: ١٦٠٩٥.

وإلى هذا المعنى[1] يشير أصل سد الذرائع؛ لكن له نظران:

نظر من جهة تشعُّبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلَّف؛ فعلى هذا لا ينبغي أن يلتفت منه[2] إلَّا إلى المنصوص عليه.

ونظر من جهة أنَّ له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه، وقد فُهم من الشرع الالتفات إلى كُلِّيه، فليُجْرَ بحسب الإمكان في مظانّه؛ وقد مَنَعَ الشارعُ من أشياء من جهة جرِّها إلى منهي عنه والتوسّل بها إليه، وهو أصلٌ مقطوع به على الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بُدَّ من اعتباره، ومن الناس من توسط بنظر ثالث؛ فخصَّ هذا المختلَف فيه بالظاهر[3]، فسلَّط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد، ووَكَل من لم يُطّلع عليه إلى أمانته.

المسألة التاسعة عشرة: (عدم خلو العادات عن التعبُّد)

كلُّ ما ثبت فيه اعتبار التعبُّد فلا تفريع فيه[4]، وكلُّ ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبُّد[5]؛ فلا بدّ فيه من اعتبار التعبُّد؛ لأوجه:

---

(١) أي: فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه، والتوسل بها إليه، هذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط في هذا أقرب إلى الانقياد، لكن لسد الذرائع نظران. . . إلخ، أي: فلا يؤخذ هكذا بطريق كلي، بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذي قرره.

(٢) أي: من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه؛ لأن كثيراً من التكاليف وكَلَها الشَّارعُ إلى أمانة المكلف؛ فلا تتوسع في ضبطها وتقييدها بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار، والنظر الآخر أنه وإن انتشرت فروعه، لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها؛ فمتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعول عليها، فيكون هذا توسطاً بين الأمرين، وإعمالاً لكلا النظرين.

(٣) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر، لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله.

(٤) أي: لا يقاس فيه، ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية، ولم يقل: «ففيه التفريع» لأنه مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس؛ فإن الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوعاً من التعبد بمعنى من المعاني التي سيقررها.

(٥) أي: دون أن يثبت التعبد، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، وإلا لتناقض الكلام، وقوله: «فلا بد فيه من اعتبار التعبد» ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب ألا يدخله القياس والتفريع، بل المراد به أن يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها، وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل تعينت هذه العلة للمصلحة، =

أحدها: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلَّف[1] **من حيث هو مكلَّف، عَرَف المعنى الذي لأجله شُرع الحُكم أو لم يعرفه؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم؛** فإنه عبد مكلَّف، فإذا أمره سيّده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء؛ بخلاف المصلحة؛ فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبدٌ مكلَّف على رأي المحققين، وإذا كان كذلك فالتعبُّد لازم لا خِيرَة فيه، واعتبار المصلحة فيه الخيرة، وما فيه الخيرة يصح تخلّفه عقلاً، وإذا وقع الأمر والنهي شرعاً لم يصح تخلُّفهما عقلاً[2]؛ فإنه محال، فالتعبّد بالاقتضاء أو التخيير لازمٌ بإطلاق[3]، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق، خلافاً لمن ألزم اللطف والأصلح.

وأيضاً؛ فإنه[4] لازم على رأي من ألزم الأصلح وقال بالحُسن والقُبح العقليين؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علّة الأمر بالعقل؛ يلزم الامتثال من حيث مجرّد الأمر؛ لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً؛ فإن تحصيلها واجبٌ عقلاً بالفرض، فالأمران على مذهبهم لازمان، ولا يقول أحد منهم: إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبّد.

والثاني: أنّا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حِكمة مستقلّة في شرع الحكم؛ فلا يلزم من ذلك ألّا يكون ثَمَّ حِكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنّا[5] فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحُكم؛ فاعتبرناها بحكم الإذْن الشرعي، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر، وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظنّ؛ لم يصح لنا القطع بألّا مصلحة للحكم إلّا ما ظهر لنا؛ إذ هو قطعٌ على غيب بلا دليل، وذلك غير جائز؛ فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شُرع لها الحكم، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبُّد[6].

= بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة إلا هذه؟ فهذا التوقف نوع من التعبد، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً، وغير ذلك من المعاني الآتية التي يتقرر بها معنى التعبد في الأوجه المذكورة بعد؛ فالتعبد هنا بمعنى عامّ لا ينافي القياس والتفريع إذا وجدت شروطه.

(١) أي: فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال، بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها؛ فغير لازم، بل نفس معرفة المصلحة في التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها.

(٢) أي: عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهي حتى يؤدى.

(٣) أي: سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني، وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني كما قال.

(٤) أي: التعبد.

(٥) ★ في الأصل: أن فهمنا.

(٦) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلاً.

فإن قيل: لو جاز ذلك لم نقض بالتعدّي[١] على حال؛ فإنّا إذا جوّزنا وجود حكمةٍ أو مصلحة أخرى؛ لم نجزم بأن الحُكم لها[٢] فقط، لجواز أن تكون جزء علة[٣]، أو لجواز خلوّ الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وُجدت فيه العلّة التي علمناها، فإذا أمكن ذلك؛ لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق ألّا علة سوى ما ظهر، ولا سبيل إلى ذلك، فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلّة.

فالجواب: أنَّ القضاء بالتعدّي لا ينافي جواز[٤] التعبُّد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلّا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلحُ للاستقلال بشرعية الحُكم، ولم نكلَّف أن ننفي ما عداها، فإنَّ الأصوليين مما يجوّزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علّة لا علّة كاملة، لكن غلبة الظن بأنّ ما ظهر مستقل بالعِلِّية، أو صالحٌ لكونه علّة، كافٍ في تعدّي الحكم به.

وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة، وكلٌّ منها مستقل، وجميعها معلوم، فنعلِّل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه، وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر؛ فأَوْلى ألّا يمنع فيما لم يظهر، فإذا ثبت هذا؛ لم يبق للسؤال مورد؛ فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبيَّن خلافه، ولا علينا.

---

(١) أي: تعدي الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي عرف فيها اعتبار المعاني والعلل.

(٢) أي: للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل.

(٣) أي: وجزء العلة لا يعدي الحكم للفرع، ولا يبني عليه قياس، وقوله: «أو لجواز... إلخ» عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله: «لم نجزم بأن الحكم لها فقط» الذي يشمل صورتين: أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة، أو يكون الحكم لها أو لغيرها، بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة؛ فقوله أولاً: «الجواز» توجيه للاحتمال الأول، وقوله: «أو لجواز» توجيه للاحتمال الثاني، وقوله: «خلو النوع عن تلك الحكمة»؛ أي: المستقلة أيضاً كما أن المعلومة مستقلة، وقوله: «فإذا أمكن ذلك»؛ أي: احتمال أن تكون المعلومة جزء علة، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وإن كانت علة كاملة. وقوله: «سوى ما ظهر»؛ أي: لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم، وقوله في الجواب: «لكن غلبة الظن كاف» فيه جواب التجويز الأول. وقوله: «وأيضاً» فيه جواب التجويز الثاني.

(٤) جعله جوازاً؛ فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعي إمكان حكمة أخرى، ويعتبر كأمر كمالي بخلاف الوجه الأول، وهو امتثال المأمورات على تفصيل في ذلك معروف في الفروع من جهة النية وعدمها.

والوجه الثالث[١]: **أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين**:

أحدهما: **ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة**؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر، والمناسبة، وغيرها. وهذا القسم هو الظاهر الذي نُعلِّل به، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله.

والثاني: **ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك**[٢] **المسالك المعهودة، ولا يُطّلع عليه إلّا بالوحي**؛ كالأحكام[٣] التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخَصب والسعة وقيام أُبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسبابُ العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمَّ مصالح أُخر غير ما يدركه المكلَّف؛ لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محلٍّ آخر؛ إذ لا يُعرف كون المحلّ الآخر وهو الفرع وُجدت فيه تلك العلة ألبتة؛ لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل؛ فبقيت موقوفة على التعبُّد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلَّل بها شبيه إلّا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل[٤]، وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلّل بها متعبّداً به، ومعنى التعبّد به الوقوف عند ما حدّ الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع: أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نُهيت عن ذلك، كان مصيباً؛ كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوّش عقلي وهو مظنة عدم التثبُّت

---

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد، بخلاف الوجهين السابقين؛ فعامّان في سائر فروعه، والوجه الرابع عامّ أيضاً، وكذلك الخامس والسادس.

(٢) ★ في الأصل: لتلك.

(٣) فمثلاً ورد: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ﴾ الآية، هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم، وغير ذلك؛ فيقاس على الإمداد بالأموال والبنين؟ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾، هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها؟ فهذه الأسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام؛ لكنها لا تعلم إلا من جهته؛ فهل يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف: إنها مع كونها علل بها الشرع، ولا يصح أن يدخلها القياس والتفريع؛ لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها؛ فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط؛ لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنّما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية حتى يتأتى الإلحاق والقياس.

(٤) لعل فيه حذف كلمة «به».

في الحكم؛ كان مصيباً أيضاً، والأول جواب التعبُّد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما؛ جاز القصد إلى التعبُّد، وإذا جاز القصد إلى التعبُّد دلَّ على أن هنالك تعبُّداً، وإلّا لم يصح توجُّه القصد إلى ما لا يصح القصدُ إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد، فلمّا صحَّ القصد مطلقاً صحَّ المقصود له مطلقاً، وذلك جهة التعبد، وهو المطلوب.

والخامس: أنّ كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال[1] للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما؛ فهو الواضعُ لها مصلحة، وإلّا فكان يمكن عقلاً ألّا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلُّها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحُسن ولا قُبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قِبَل الشارع بحيث يصدِّقه العقل وتطمئن إليه النفس؛ فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبّديات، وما انبنى على التعبّدي لا يكون إلّا تعبديّاً.

ومن هنا يقول العلماء: إنَّ مِن التكاليف ما هو حقٌّ لله خاصة، وهو راجعٌ إلى التعبّد، وما هو حقٌّ للعبد، ويقولون في هذا الثاني: إن فيه حقّاً لله؛ كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضُرِب مئةً وسُجن عاماً، وفي القاتل غِيلةً إنه لا عفو فيه، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة، ولا من مُسقط العدة عن مطلِّق المرأة[2] وإن كانت براءةُ رحمها حقّاً له، وما أشبه ذلك من المسائل الدالّة على اعتبار التعبّد وإن عُقل المعنى الذي لأجله شُرع الحُكم؛ فقد صار

---

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً؛ لأنه لا بد في المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً، وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع، أما المؤثر؛ فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام: «من مس ذكره فليتوضأ»، أو إجماع كولاية المال بالصغر، وأما الملائم؛ فهو ما رتب الحكم على وفقه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع، وسمي ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع، ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية، ويبقى الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك؛ فعليك بالنظر فيها لتعرف: هل يشملها كلامه، وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع.

(٢) لعل الأصل: «عن المرأة المطلقة».

إذاً كلُّ تكليف حقّاً لله؛ فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجعٌ إلى الله من جهة حقِّ الله فيه، ومن جهة كون حقِّ العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله ألّا يجعل للعبد حقّاً أصلاً.

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء: إن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، عُلمت مفسدة النهي أم لا، انتفى السبب الذي لأجله نُهي عن العمل أو لا، وقوفاً مع نهي الناهي؛ لأنه حقّه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي، فإذا لم يحصل؛ فالعمل باطل بإطلاق، فقد ثبت أن كلَّ تكليف لا يخلو عن التعبّد، وإذا لم يخلُ؛ فهو ما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات.

إلّا أن التكاليف التي فيها حقّ العبد منها ما يصحّ بدون نية، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردّ الودائع والغُصُوب[1] والنفقات الواجبة، ومنها: ما لا يصح إلّا بنية، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد، والتي تصح بدون نية إذا فُعلت بغير نية لا يُثاب عليها، فإنْ فَعلَها بنية الامتثال وهي نية التعبّد أُثيب عليها، وكذلك التُّروك إذا تُركت بنية، وهذا متفق عليه، ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حقّ؛ لما حصل الثواب فيها أصلاً؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة، من حيث هي مكتسبة مأمور بها، والمأمور به متقرَّب إلى الله به، وكلُّ طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة، وكلُّ عبادة مفتقرة إلى نية، فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية.

فإن قيل: إنما أُمر بها من حيث حقّ العبد خاصة، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب، لا من كونها طاعة متقرباً بها.

قيل: هذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك لصحَّ الثواب بدون النية؛ لأن حقَّ العبد حاصلٌ بمجرّد الفعل من غير نية، لكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية.

وأيضاً؛ فلو حصل الثواب بغير نية؛ لأُثيب الغاصب إذا أُخذ منه المغصوب كرهاً، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد، فالصواب أن النية شرطٌ في كون العمل عبادة، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه، وإذا كان هذا جارياً في كلِّ فعل وترك؛ ثبت أنَّ في الأعمال المكلَّف بها طلباً تعبديّاً على الجملة، وهو دليل سادس في المسألة.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يفتقر كلّ عمل إلى نية، وألّا يصح عَمَلُ مَن لم ينو، أو يكون عاصياً.

قيل: قد مرَّ أنّ ما فيه حقُّ العبد تارة يكون في المغلّب، وقد تكون جهة التعبّد هي المغلبة، فما كان المغلّب فيه التعبد؛ فمسلَّم ذلك فيه، وما غلّب فيه جهة العبد؛ فحقُّ العبد يحصل بغير

---

(١) في (د): المغصوب.

نية؛ فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله، فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي: لا يصير عبادة إلّا بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيَّرته عبادة، كما إذا أقرضَ امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي؛ وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق وغيرها، ومن هنا كان السلف ﷺ يثابرون على إحضار النيات في الأعمال، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم.

فصل: (الحكم الشرعي لا يخلو عن حق لله وحق للعبد)

ويتبيَّن بهذا أمور:

منها: أن كلَّ حُكم شرعي ليس بخالٍ عن حقِّ الله تعالى، وهو جهة التعبّد، فإنَّ حقَّ الله على العباد أنَّ يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادتُه امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حقٌّ للعبد مجرَّداً[1]؛ فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حقّ العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كلَّ حُكم شرعي ففيه حقٌّ للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أنَّ الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد، ولذلك قال في الحديث: «**حقُّ العبادِ على الله إذا عَبَدُوه ولم يُشرِكوا به شيئاً ألّا يُعَذِّبهم**»[2]؛ وعادتهم في تفسير «حق الله» أنه ما فُهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلَّف، كان له معنًى معقول أو غير معقول، «وحق العبد» ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يُطلق عليه أنه حقٌّ لله، ومعنى «التعبد» عندهم أنه ما لا يُعقل معناه[3] على الخصوص، وأصل العبادات راجعةٌ إلى حقِّ الله، وأصل العادات راجعةٌ إلى حقوق العباد.

فصل: (أقسام الحقوق)

والأفعال بالنسبة إلى حقِّ الله أو حقِّ الآدمي ثلاثة أقسام:

---

(١) كالقصاص، فالعفو عنه حق للعبد، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله.

(٢) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ٢٨٥٦، ومسلم: ١٤٤، وأحمد: ٢١٩٩٤، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.

(٣) أي: ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس، أما العلل العامة؛ فهي موجودة حتى في التعبدي؛ كما سبقت الإشارة إليه.

أحدها: ما هو حقٌّ لله خالصاً؛ كالعبادات، وأصله التعبّد كما تقدم، فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ، وإلّا فلا.

والدليل على ذلك أن التعبُّد راجعٌ إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يُعقل معناه دلَّ على أنَّ قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتعدّى، فإذا وقع[1] طابق قصد الشارع، وإنْ لا[2]؛ خالف، وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مُبطل للعمل؛ فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل.

وأيضاً؛ فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل، على أنَّ قصد الشارع الوقوف عند ما حدّه [الشارع]، فيكفي في ذلك عدم تحقّق البراءة منه، وإن لم تحصل المطابقةُ وعدم تحقق البراءة موجبٌ لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق.

والنهي في هذا القسم أيضاً نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه؛ إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشرع؛ إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة، أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه، ولأمر به أو أَذِن فيه؛ فإن الإذن هو المعرّف أولاً بقصد الشارع فلا نتعداه[3].

فعلى هذا إذا رأيت مَن يصحح المنهي عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق؛ فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمرٍ حَتْمٍ ولا نهي حتم، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصفٍ منفك؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم [و] المعنى المعلل بالمصالح؛ فيجري على حكمه، وقد مرَّ أن هذا قليل، وأن التعبُّد هو العمدة.

والثاني: ما هو مشتمل على حقِّ الله وحقِّ العبد، والمغلَّب فيه حقُّ الله، وحُكمه راجع إلى الأول؛ لأن حقَّ العبد إذا صار مطَّرِحاً شرعاً؛ فهو كغير المعتبر؛ إذ لو اعتُبر لكان هو المعتبر، والفرضُ خلافه؛ كقتل النفس؛ إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفِتَن ونحوها، فإذا رأيت من يصحّح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع؛ فذلك للأمور الثلاثة الأُول[4] ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حقَّ العبد فيه هو المغلَّب.

---

(١) أي: الوقوف المذكور.

(٢) ★ في (د): أولا.

(٣) ★ في (د): المعروف . . . تتعداه.

(٤) انظر لِمَ لَم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا، وهو عند النازلة من باب المعلل؛ فيجري على حكمه، مع أنه في =

والثالث: ما اشترك فيه الحقَّان وحقُّ العبد هو المغلَّب، وأصله معقولية المعنى، فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي؛ فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظر، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد، فإما أن يحصل مع ذلك حقّ العبد ولو بعد الوقوع، على حَدِّ ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أو لا؛ فإن فُرض غيرَ حاصل؛ فالعمل باطل؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل، وإن حصل ـ ولا يكون[1] حصوله إلَّا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف ـ صحَّ وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حقّ العبد[2]؛ ولذلك يصحِّح مالكٌ بيع المدبّر إذا أعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق، فإذا حصل[3]؛ فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك، وكذلك يصح العقد فيما تعلّق به حقُّ الغير إذا أسقَطَ ذو الحقِّ حقّه؛ لأن النهي قد فرضناه لحقِّ العبد، فإذا رضي بإسقاطه فله ذلك، وأمثلة هذا القسم كثيرة، فإذا رأيت من يصحِّح العمل المخالف بعد الوقوع، فذلك لأحد الأمور الثلاثة[4].

المسألة العشرون: (الشريعة وضعت لبيان وجه شكر النِّعم والاستمتاع بها)

لمَّا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين، ومبنية على بَذْلِ النِّعم للعباد لينالوها ويتمتّعوا بها، وليشكروا الله عليها فيجازيَهم في الدار الأخرى، حسبما بَيَّن لنا الكتاب والسنة؛

= هذا أقرب من سابقه؛ لأن سابقه كان في التعبد محض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان؛ فإنه حمله على المعلل أقرب من سابقه؛ إلا أن يقال: إنه أهدر الرابع رأساً، حيث قال: «وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة»؛ فلذلك لم يلتفت إليه هنا.

(١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد، ثم يكون هذا الفعل المنهي عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة.

(٢) أي: وأما بالنسبة إلى حق الله وهو الإقدام على المخالفة؛ فلم يرتفع مقتضاه من الإثم، سواء من جهة البائع أو جهة المشتري، وفضل العتق شيء آخر.

(٣) أي: وقد حصل على وجه أبلغ؛ لأنه نجز عتقه، بخلاف المدبر؛ فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم.

(٤) وتطبيقه في مسألة العبد جارٍ على الوجه الثالث، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصفٍ منفك؛ فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبّراً إلى أن يكون قنّاً صرفاً مثلاً، كما قالوه في الدار المغصوبة؛ فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة؛ لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة.

اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرَّفتنا بهذين مبنيةً على بيان وجه الشكر في كلِّ نعمة [١]، وبيان وجه الاستمتاع بالنِّعم المبذولة مطلقاً.

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يُستدَلَّ عليهما، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك: ٢٣]، وقال: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢]، وقوله: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤]، وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ الآية [إبراهيم: ٧]، والشكر هو صرف ما أنعم الله عليك به في مرضاة[٢] المنعِم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلّية: ومعنى بالكلّية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كلِّ حال، وهو معنى قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**حقُّ الله على العباد أن يعبُدوه ولا يُشرِكوا به شيئاً**»[٣].

ويستوي في هذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات؛ فمن حقِّ الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه.

وأما العادات؛ فهي أيضاً من حقِّ الله تعالى على النظر الكُلِّي؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحلَّ الله من الطيبات، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ﴾ الآية [الأعراف: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ﴾ الآية [المائدة: ٨٧]، فنهى عن التحريم وجعله تعدّياً على حقِّ الله تعالى.

ولما همَّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحلَّلات قال عليه [الصلاة و] السلام: «**من رغِبَ عن سنَّتي فليسَ منّي**»[٤].

---

(١) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله: «والثاني من جهة الوضع التفصيلي... إلخ»، وقوله: وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذول مطلقاً ـ أي: بوجه عام ـ سيشير إليه بقوله: «من جهة الوضع الكلي... إلخ»، والآيات من هذا النوع الثاني الكلي الإجمالي، أما التفصيل؛ فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية، وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل... إلخ.

(٢) ★ في المطبوع: ما أنعم عليك في مرضاة.

(٣) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ٢٨٥٦، ومسلم: ١٤٤، وأحمد: ٢١٩٩٤، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.

(٤) ★ جزء من حديث طويل أخرجه البخاري: ٥٠٦٣، ومسلم: ٣٤٠٣، وأحمد: ١٣٥٣٤، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وذمَّ الله تعالى من حرَّم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ الآية [الأنعام: ١٣٨]، فذمَّهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها مجرّد التحريم، وهو المقصود هاهنا.

وأيضاً: ففي العادات حقّ لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حقَّ الغير محافَظ عليه شرعاً أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد؛ فهو حقّ الله تعالى صرفاً في حقِّ الغير، حتى يسقط حقّه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكُلّي[1]، ونفس المكلَّف أيضاً داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

فإذاً العاديات يتعلق بها حقُّ الله من وجهين:

أحدهما: من جهة الوضع الأول الكُلِّي الداخل تحت الضروريات.

والثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة؛ فصار الجميعُ ثلاثة أقسام[2]، وفيها[3] أيضاً حقّ للعبد من وجهين:

أحدهما: جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازًى عليه بالنعيم، موقًّى بسببه عذاب الجحيم.

والثاني: جهة أخذه للنعمة[4] على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا؛ لكن بحسبه في خاصّة نفسه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، [وبالله التوفيق].

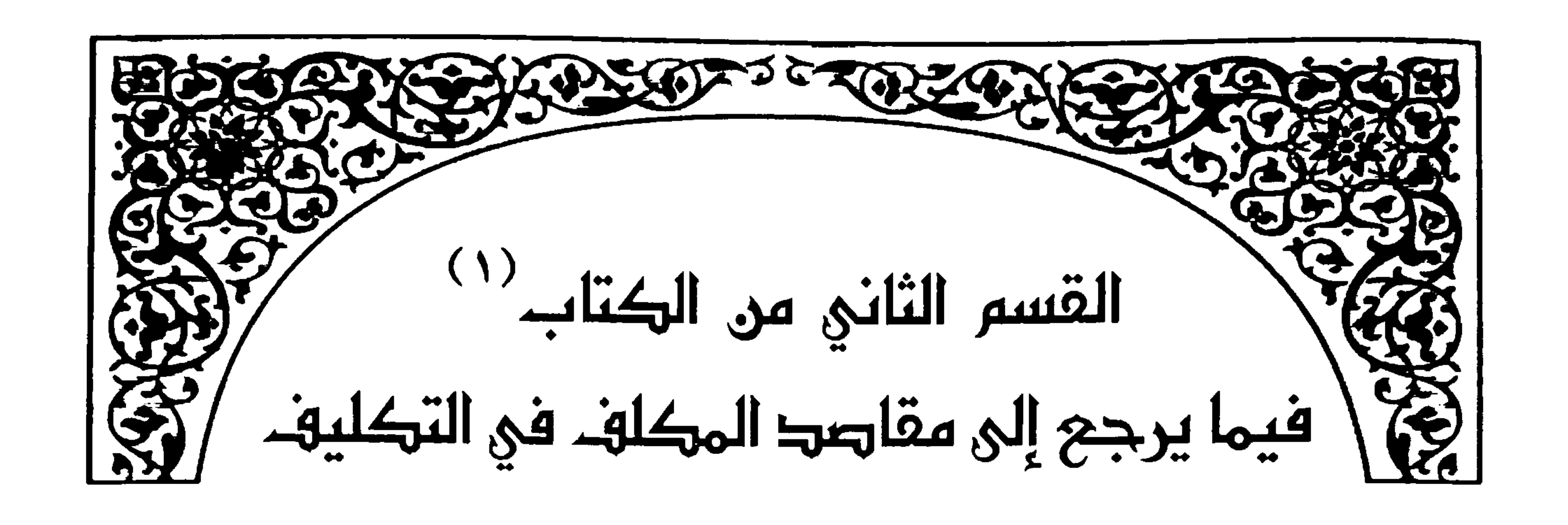
---

(١) أي: فليس كل حق للعبد له إسقاطه؛ فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذلك الحق أيضاً، ولكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف، بل يؤاخذ المعتدي والمتعرض، وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال، وهو ما يشير إليه قوله: «من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات».

(٢) لأن العادات فيها حق الله الصرف، وهو النظر الكلي، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق الله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه، فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول، فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً، بقطع النظر عن عبد آخر.

(٣) أي: في العادات، والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها.

(٤) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك، كما قال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الأعراف: ٣٢]؛ فجعل ذلك حقاً له، لكن لا مطلقاً بل حسبما سنَّ له ورسم، حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك؛ فليس الناس في ذلك سواء.



القسم الثاني من الكتاب[1]
فيما يرجع إلى مقاصد المكلف في التكليف

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: (الأعمال بالنيات)

إن الأعمال بالنيات، والمقاصدَ معتبرةٌ في التصرُّفات، من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر.

ويكفيك منها أن المقاصد تفرِّق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجبٌ وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرّم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعملُ الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة[2]، ويقصد به شيء آخر؛ فلا يكون كذلك؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً؛ فالعمل إذا تعلَّق به القصد تعلَّقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلَّق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى[3]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال: ﴿وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ

(١) ★ أي: كتاب المقاصد.

(٢) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة؛ كالمباحات يأخذها من جهة الإذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة، والرياء والجاه فتكون معصية.

(٣) رجوع لأصل الدعوى، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات.

إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَٰرِهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤]، ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ٢٣١] بعد قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]، ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: ٢٨].

وفي الحديث: «إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لِكلِّ امرئٍ ما نوَى»[١] إلى آخره، وقال: «مَن قاتلَ لتكونَ كلمةُ اللهِ هي العليا فهو في سبيل الله»[٢]، وفيه «أنا أغنى الشُّرَكاء عن الشِّرك، فمَن عَمِلَ عملاً أشرَكَ معي فيه شريكاً تركتُ نصيبي لشريكي»[٣]، وتصديقه قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، وأباح عليه [الصلاة و] السلام للمُحْرِمِ أكل لحم الصيد ما لم يصِدْه أو يُصَد له[٤]، وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يُستدلَّ عليه.

لا يقال: إنَّ المقاصد وإن اعتُبرت على الجملة؛ فليست معتبرة بإطلاق وفي كلِّ حال؛ والدليل على ذلك أشياء:

منها: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً، فإن المكرَه على الفعل يعطي ظاهره أنه لا يقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع؛ إذ لم يحصلِ الإكراه إلَّا لأجله، فإذا فعله وهو قاصدٌ لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصدٍ لفعلِ ما أُمر به؛ لأن الفرض أن العمل لا يصح إلَّا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذلك فيلزم ألَّا يصح، وإذا لم يصح؛ كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يطالَب بالعمل أيضاً ثانياً، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول، ويتسلسل أو يكون الإكراه عبثاً[٥]، وكلاهما محال، أو يصح العمل بلا نية، وهو المطلوب.

---

(١) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر ﷺ.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٢٣، ومسلم: ٤٩٢٢، وأحمد: ١٩٥٤٣، من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٣) ★ أخرجه مسلم: ٧٤٧٥، وأحمد: ٧٩٩٩، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) أي: فللقصد دَخلٌ في الحل والحرمة.

★ وأشار المصنف إلى قوله ﷺ: «صيد البَرِّ حلالٌ لكم، ما لم تَصيدُوه أو يُصَدْ لكم» أخرجه أبو داود: ١٨٥١، والترمذي: ٨٤٦، والنسائي: ٢٨٢٧، وابن حبان: ٣٩٧١، وأحمد: ١٤٨٩٤، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ، وهو صحيح لغيره.

(٥) أي: إن الإكراه إما أن يتسلسل، وإما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالاً؛ فيكون الإكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع، والعبث من الشارع محال؛ كما أن التسلسل في ذاته محال؛ فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية؛ فلا يتم الأصل المدعى.

ومنها: **أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات، فأما العادات فقد قال الفقهاء: إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرّد وقوعها كافٍ**؛ كرد الودائع والغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها؛ فكيف يُطلَق القول بأن المقاصدَ معتبرة في التصرُّفات؟ **وأما العبادات؛ فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً**، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها.

فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء[1]، وكذلك الصوم والزكاة، وهي عبادات، وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة، وفي الحديث: «**ثلاثٌ جِدُّهنَّ جِدٌّ وهزلهنَّ جِدٌّ: النكاحُ والطلاقُ والرَّجعة**»[2]، وفي حديث آخر: «**من نكَحَ لاعباً أو طلَّق لاعباً أو أعتق لاعباً فقد جاز**»[3]، وعن عمر بن الخطاب ﷺ «**أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلَّم بهن**: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر»[4].

ومعلوم أنَّ الهازل من حيث هو هازل لا قَصْدَ له في إيقاع ما هزل به، وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أنَّ صومه صحيح[5]، ومن سَلَّم من اثنتين في الظهر مثلاً ظانّاً للتمام؛ فتنفَّل بعدها بركعتين، ثم تذكّر أنه لم يتم؛ أجزأت عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة، وأصل مسألة الرفض مختلف فيها، فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فَقْدِ النية فيها حقيقة[6].

---

(١) ★ وهو ما ذهب إليه الحنفية وسفيان الثوري، وذهب مالك والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وابن المنذر إلى أن النية شرط من شرائط الطهارة. انظر: «المغني»: (١/ ١٥٦)، و«البناية شرح الهداية»: (١/ ١٨٢)، و«المجموع»: (١/ ٣٥٤)، و«الذخيرة»: (١/ ٢٤٠).

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٢١٩٤، والترمذي: ١١٨٤، وابن ماجه: ٢٠٣٩، من حديث أبي هيرة ﷺ، وحسنه الحافظ في «التلخيص»: (٣/ ٢٠٩).

(٣) ★ أخرجه عبد الرزاق: ١٠٢٤٤، والطبراني في «الكبير»: ٩٧٠٧، عن ابن مسعود موقوفاً. قال في «مجمع الزوائد»: (٤/ ٥٢٨): وهو معضل ورجاله رجال الصحيح.

وأخرجه بنحوه عبد الرزاق: ١٠٢٤٩، من حديث أبي ذر الغفاري مرفوعاً، قال في «التلخيص»: (٣/ ٢٠٩) وهو منقطع.

(٤) ★ أخرجه سعيد بن منصور: ١٦١٠، وابن أبي شيبة: (٤/ ١١٤)، والبيهقي في «الكبرى»: (٧/ ٣٤١).

(٥) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال.

(٦) فالمدة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة، وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية، ونية النفل لا تجزي عن نية الفرض عنده.

ومنها: أنَّ مِن الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً، وهو النظر الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع، والعلم بما لا يتمّ الإيمان إلّا به؛ فإنَّ قصدَ الامتثال فيه محال حسبما قرَّره العلماء؛ فكيف يقال: إنَّ كلَّ عمل لا يصح بدون نية؟ وإذا ثبت هذا كلُّه دلَّ على نقيض الدعوى، وهو أنه ليس كلُّ عمل بنية، ولا أن كلَّ تصرُّف تُعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً.

لأنّا نجيب عن ذلك بأمرين:

أحدهما: أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

ضرب هو من ضرورة كلِّ فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا يصح أنْ يقال: إنَّ كلَّ عمل معتبر بنيته فيه شرعاً، قُصد به امتثال أمر الشارع أو لا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدلُّ ما تقدم من الأدلة؛ فإن كلَّ فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالمُلجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك؛ فهؤلاء غير مكلَّفين؛ فلا يتعلَّق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة؛ فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بُدَّ فيه من القصد، وإذ ذاك تعلَّقت به الأحكام، ولا يتخلَّف عن الكُلِّية عمل ألبتة.

وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين؛ فإنه إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك، فيتنزّل على ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه، وإما غير مقصود؛ فلا يتعلَّق به حُكم على حال، وإن تعلَّق به حُكمٌ فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف، فالممسك عن المفطِّرات لنوم أو غفلة إن[1] صحَّحنا صومه؛ فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً، وكذلك ما في معناه.

والضرب الثاني: ليس من ضرورة كلّ فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ فإن الأعمال كلَّها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلّا مع القصد إلى ذلك، أما ما وُضع على التعبّد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه، وأما العاديات؛ فلا تكون تعبديات إلّا بالنيات، ولا يتخلَّف عن ذلك من الأعمال شيء إلّا النظر الأول لعدم إمكانه؛ لكنه في الحقيقة راجع إلى أنَّ قصد التعبُّد فيه غير متوجّه عليه؛ فلا يتعلَّق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يُطاق، أما تعلُّق الوجوب بنفس العمل[2] فلا إشكال في صحَّته؛

---

(١) ★ في (د): وإن.

(٢) الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة، وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال =

لأن المكلَّف به قادر عليه متمكِّن من تحصيله، بخلاف قصد التعبّد بالعمل فإنه محال، فصار في عِداد ما لا قدرة عليه، فلم تتضمّنه الأدلة الدالّة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترُض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبّد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح فيه عبادة[(١)]، إلّا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً؛ كأخذ الأموال من أيدي الغُصّاب، وما افتقر منها إلى نية التعبّد؛ فلا يجزئ فعلها بالنسبة إلى المكرَه في خاصّة نفسه حتى ينوي القربة؛ كالإكراه على الصلاة، لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم؛ فلا يطالبه الحاكم بإعادتها؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد، فلم يطلبوا بالشقِّ عن القلوب.

وأما الأعمال العادية ـ وإن لم تفتقر في الخروج عن عُهدتها إلى نية ـ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلّا مع قصد الامتثال، وإلّا كانت باطلة[(٢)]، وبيان بطلانها في كتاب الأحكام، وما ذكر من الأعمال التعبدية؛ فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى؛ فالطهارة والزكاة من ذلك، وأما الصوم[(٣)]؛ فبناء على أن الكفَّ قد استحقه الوقت؛ فلا ينعقد لغيره، ولا يصرفه قصد سواه، ولهذا نظائر في العاديات؛ كنكاح الشِّغار، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة وإن لم يقصدوه[(٤)].

= بهذا النظر؛ فغير ممكن؛ لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به.

(١) ★ في الأصل: عادة.

(٢) أي: بالمعنى الثاني المتقدم في مبحث البطلان، وهو عدم ترتب الثواب عليه في الآخرة. قلت: وفي الأصل: باطلاً

(٣) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبييت ولا التعيين؛ حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً؛ فإن الصوم لا يتصرف إلا لصاحب الوقت، ويصح.

(٤) مذهب أبي حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كلٍّ صداقاً للأخرى؛ صح العقد ووجب مهر المثل لهما، وهذا مبني على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر عنده؛ فإن الشغار آيل إلى نفي المهر، ويظهر أن الأصل: «وإن قصدوه»؛ أي: قصدوا الشغار، أي: فقد قصدوا ضد النكاح الشرعي، ومع ذلك لم يبطل؛ لأن العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية، فيصح ويلزم مهر المثل، ويكون الشرط باطلاً، وقد يقال قوله: «وإن لم يقصدوه»؛ أي: الوجه الذي به يصح العقد، بل قصدوا ما ينافيه؛ فتكون العبارة صحيحة، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التمثيل به؛ لأنه إذا كان المهر غير ركن ولا شرط في صحة العقد، بل مع نفيه في صلب العقد يصح؛ فقصده وعدم قصده لا يفيد في موضوعنا.

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما؛ فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد للمسَبَّب لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه، والهازل كذلك؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب[1] بلا شك، وهو في المسَبَّب إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات، وإما قاصد ألَّا يقع، وعلى كلِّ تقدير؛ فيلزمه المسَبَّب شاء أم أبى. وإذا قلنا بعدم اللزوم؛ فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه[2]، وإنما قصد مجردَ الهزل باللفظ، ومجردُ الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الإباحة أو غيرها، وقد علل اللزوم في هذه المسألة بأن الجِدَّ والهزل أمر باطن[3]؛ فيحمل على أنه جِدّ ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله، أو يقال[4]: إنه قاصد بالعقد ـ الذي هو جِدٌّ شرعيٌّ ـ اللعبَ؛ فناقض مقصود الشارع، فبطل حكم الهزل فيه، فصار إلى الجِدّ.

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة؛ فالنية الأولى مستصحبة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يقع[5]؛ فصحّ الصوم، ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حُكم النية الأولى، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغواً لم يصادف محلًّا، وعلى هذا السبيل تجري مسألة الرفض.

وأما النظر الأول؛ فقصد التعبد فيه محال، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول، وبالله التوفيق.

المسألة الثانية: (موافقة قصد المكلف لقصد الشارع)

قصد الشارعُ من المكلَّف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر مِن وَضْع الشريعة؛ إذ قد مرَّ أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلَّف أن يجري على ذلك في أفعاله، وألَّا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع،

---

(١) وهو مجرد اللفظ.

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق؛ فغير وجيه لما ذكره آنفاً، وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ؛ فغير واضح، ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهماً معناه وملاحظاً له، غايته أنه لا يكون قاصداً به حصول المسبب، هذا ما يقتضيه الهزل؛ فهذا القول كما ترى.

(٣) أي: وهي مسائل كما ترى لها آثار عظمى في السبب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة؛ فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي، ولا يقبل فيها محاولة الهزل؛ لأنه أمر باطن؛ فيجب أن يحمل على الجد، وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل.

(٤) لا ينافي الوجه قبله، ويصح ضمه إليه وإعمالهما معاً.

(٥) ★ في (د): لم يكن.

ولأن المكلَّف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة ـ هذا محصول العبادة ـ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضاً فقد مرَّ أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كُلِّف به العبد، فلا بُدَّ أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك[1] أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كلِّ من تعلَّقت له به مصلحة.

ولذلك قال عليه [الصلاة و] السلام: «**كُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعِيَّته**»[2]، وفي القرآن الكريم: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، والخلافة عامّة وخاصّة حسبما فسَّرها الحديث حيث قال: «**الأميرُ راعٍ، والرَّجُلُ راعٍ على أهلِ بيتِهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولَدِه، فكُلُّكم راعٍ، وكلُّكم مسؤول عن رعِيَّته**»[3]، وإنما أتى بأمثلة[4] تبيَّن أنَّ الحكم كُلِّي عامّ غير مختص؛ فلا يتخلَّف عنه فرد من أفراد الولاية، عامّة كانت أو خاصّة، فإذا كان كذلك؛ فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقامَ مَن استخلَفه، يُجري أحكامَه ومقاصدَه مجارِيها، وهذا بيِّن.

فصل: (المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف)

وإذا حقَّقنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلَّف وجدناها ترجع إلى ما ذُكر في

---

(١) أي: حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات، وما يرجع إليها أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها.

(٢) ★ أخرجه البخاي: ٢٥٥٤، ومسلم: ٤٧٢٥، وأحمد: ٥١٦٧، من حديث عبد الله بن عمر ﵄.

(٣) ★ وهو تمام الحديث السابق.

(٤) أي: فليس الغرض الحصر فيما ذكره؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه، ولم يذكر في هذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر؛ فهذا يدل على ما قال، وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط.

كتاب الأحكام[(١)]، وفي مسألة دخول المكلَّف في الأسباب[(٢)]؛ إذ مرَّ هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف، فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبيَّن له ما أراد إن شاء الله.

المسألة الثالثة: (بطلان العمل المغاير لقصد الشارع)

كلُّ[(٣)] من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شُرعت له؛ فقد ناقض الشريعة، و[كلُّ] من ناقضَها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تُشرع له فعمله باطل.

أما أنَّ العمل المناقض باطل؛ فظاهر؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

وأما أنَّ مَن ابتغى في الشريعة ما لم توضع له؛ فهو مناقض لها، فالدليل عليه أوجه:

أحدها: أنَّ الأفعال والتُّروك من حيث هي أفعال أو تُروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح[(٤)]، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيَّن الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أَذِن فيه، وبيَّن الوجه الذي به تحصل المفسدة؛ فنهى عنه رحمة بالعباد، فإذا قصدَ المكلَّفُ عينَ ما قصده الشارع بالإذن؛ فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه، فهو جدير بأن تحصل له، وإن قصد غير ما قصده الشارع ـ وذلك إنما يكون في الغالب لتوهُّم أنَّ المصلحة فيما قصد؛ لأن العاقل لا يقصد وجه

---

(١) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد.

(٢) في المسألة السادسة من النوع الرابع [ص٥٠٢]، وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين: دينياً، ودنيوياً، ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين، وجعل الدنيوي من حيث قصده ثلاثة أقسام.

(٣) دليل منطقي مؤلف من صغرى وكبرى، ثم النتيجة، وقال: إن الكبرى ظاهرة، ولم يترك التنبيه عليها؛ فقال: «فإن المشروعات إنما وضعت. . . إلخ»، ودلل على الصغرى بالأدلة الستة، إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيراً: «فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار . . . إلخ»، هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى، وبسط للكلام فيما ينبني عليه قوله: «فإذا خولفت لم يكن. . . إلخ»؛ فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطاً تامّاً ببيان المقدمة الكبرى، وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى، ويكفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع؛ فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل. . . إلخ، ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات.

(٤) ★ مر معنا مسألة التحسين والتقبيح، وأقوال العلماء فيها ص٨٣.

المفسدة كفاحاً ـ فقد جعل ما قصد الشارع مُهملَ الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً، وذلك مضادة للشريعة ظاهرة.

والثاني[١]: أنَّ حاصل هذا القصد يرجع إلى أنَّ ما رآه الشارع حسناً؛ فهو عند هذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسناً؛ فهو عنده حسن، وهذه مضادة أيضاً.

والثالث: أنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ الآية [النساء: ١١٥]، وقال عمر بن عبد العزيز: «سنَّ رسولُ الله ﷺ وولاةُ الأمر مِن بعدِه سنناً الأخذُ بها تصديقٌ لكتاب الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوةٌ على دِين الله، مَن عمل بها مُهتدٍ، ومن استنصرَ بها منصورٌ؛ ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين، وولَّاهُ الله ما تولَّى، وأصْلاهُ جهنم، وساءت مصيراً»[٢]، والأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة.

والرابع: أنَّ الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصدَ آخذٌ في غير مشروع حقيقة؛ لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم؛ فلم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقَضَ الشارعَ في ذلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أُمر به والتارك لما أُمر به.

والخامس: أنَّ المكلَّف إنما كُلِّف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها[٣] في الأمر والنهي؛

---

(١) قريب مما قبله؛ لأن إهمال ما قصده الشارع، وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد.

(٢) ★ أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: ٢٣٢٦، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٤٣٥)، والآجري في «الشريعة» ص٤٨، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: ١٣٤. وفي إسناده انقطاع بين مالك وعمر بن عبد العزيز، ورجاله ثقات.

(٣) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره؛ كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع، فما كان مقصوداً عند الشارع؛ صار وسيلة عنده، وهذا مناقصة للشريعة.

وقد يقال: هو عند الشارع أيضاً وسيلة؛ إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه لا للتحليل؛ فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده، وما أهمله الشارع اعتبره، أما محاولة جعله دليلاً مستقلاً من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع، فجعله هو وسيلة فغير واضح؛ لأنه وسيلة على كل حال، إلا أن المقصد مختلف.

=

فإذا قصد بها غير ذلك؛ كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودة، بل قصدَ قصداً آخر جَعَلَ الفعلَ أو التركَ وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بَناه.

والسادس: أنَّ هذا القاصد مستهزئ بآيات الله؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذِكر أحكامٍ شرعها: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١]. والمراد أنْ لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله، ولذلك قيل للمنافقين حين[1] قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾ [التوبة: ٦٥]، والاستهزاء بما وضع على الجِدِّ مُضادّة لحكمته ظاهرة، والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وللمسألة أمثلة كثيرة؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا للإقرار[2] للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة ليُنظَر إليه بعين الصلاح، والذَّبح لغير الله، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذِّكر في الدنيا؛ والسلف ليجرَّ به نفعاً، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلّها لمطلّقها، وما أشبه ذلك.

وقد يعترض هذا الإطلاق[3] بأشياء:

منها: ما تقدم في المسألة الأولى؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذُكر معهما؛ فإنه قاصد غير ما قَصد الشارعُ بلفظ النكاح والطلاق وغيرهما، وقد تقدم جوابه، ومن ذلك المكرَه بباطل؛ فإنه عند الحنفية تنعقد تصرُّفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالإقالة كما تنعقد حالة الاختيار؛ كالنكاح والطلاق والعِتق واليمين والنذر[4]، وما يحتمل الإقالة ينعقد كذلك، لكن موقوفاً على اختيار المكرَه ورضاه، إلى مسائل من هذا النحو.

= وجوابه أن ذلك جار في بعض التكاليف، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج، وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلاً؛ فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه، أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا؛ كإسقاط القتل عن تارك الصلاة؛ فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها، لكن الشخص جعلها وسيلة إلى غرض من أغراضه، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلاً للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا . . . إلخ.

(١) ★ في (د): حيث.

(٢) ★ في (د): لا لإقرار.

(٣) وهو الكلية في رأس المسألة، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً.

(٤) أي: فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها، ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة، لم تبطل، بل وقعت صحيحة.

ومنها: أنَّ الحِيَل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلِّقها ثلاثاً وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع، مع أنها عند القائل بها صحيحة، ومن تتبَّع الأحكام الشرعية ألفى منها ما لا ينحصر، وجميعه يدلُّ على أنَّ العملَ المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع؛ فلا يلزم أن يكون باطلاً.

والجواب: أنَّ مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع، بأدلة قررها الحنفية، ولا يصح أن يقرّ أحدٌ بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه[1]؛ لأن تصحيحه إما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كلِّ شيء؛ فكيف يقال: إنَّ العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلَّا عين المحال؟

وكذلك القول في الحِيَل عند من قال بها مطلقاً، فإنما قال بها بناء على أنَّ للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وُضعت؛ فإذا صحّح مثلاً نكاح المحلِّل؛ فإنما صحَّحه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصدِ الشارع الإذنُ في استجلابِ مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل؛ بدليل صحَّته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كلِّ حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كلِّ حيلة؛ فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة، ولهذا موضعٌ يُذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: (حكم قصد الموافقة أو المخالفة في العمل)

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته؛ فالجميع أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون موافقاً وقصده الموافقة؛ كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال؛ فلا إشكال في صحة هذا العمل.

والثاني: أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك؛ فهذا أيضاً ظاهر الحكم.

---

(١) في الأصل: يصح.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة، وهو ضربان:

أحدهما: ألَّا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً.

والآخر: أن يعلم بذلك.

فالأول: كواطئ زوجته ظانّاً أنها أجنبية، وشارب الجُلَّاب[1] ظانّاً أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمّته، وكان قد أوقعها وبرئ منها في نفس الأمر؛ فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة. ويحكي الأصوليون في هذا النحو بالاتفاق على العصيان في مسألة: «من أخَّر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل»، وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من المفاسد، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثلَ مَن فعله، فحصلت المفسدة؛ فشارب الجلّاب لم يذهب عقله، وواطئ زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه، ولا لحق المرأةَ بسبب هذا الوطئ مَعَرَّة، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة، وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل؛ فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة.

فإن قيل: فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة؟ فإن وقع على الموافقة فمأذون فيه، وإذا كان مأذوناً فيه؛ فلا عصيان في حقِّه، لكنه عاصٍ باتفاق، هذا خلف. وإن وقع مخالفاً؛ فهو غير مأذون فيه، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلَّق من الأحكام ما يتعلَّق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر؛ فكان يجب الحَدّ على الوطئ، والزجر على الشارب، وشبه ذلك، لكنه غير واجب باتفاق أيضاً، هذا خلف.

فالجواب: أنَّ العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين، فإنه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل، فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه، وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي، فهو عاصٍ في مجرَّد القصد، غير عاصٍ بمجرَّد العمل. وتحقيقه أنه آثم من جهة حقِّ الله، غير آثم من جهة حقِّ الآدمي[2]،

---

(١) ★ الجُلَّاب: ماء الورد، فارسي معرب. «لسان العرب»: (جلب).

(٢) أي: حقه نفسه؛ فإنه مأذون له في التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلاً، وليس مطالباً بصلاة بعد أن أداها؛ إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما، فمن جهة أنه فعل حقاً له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره؛ كالغاصب في مثاله؛ لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه، والواقع أنه مال نفسه، فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره؛ فيبقى حق الله في الأمر والنهي وقد انتهكه.

كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه؛ فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أنَّ كلَّ تكليف مشتملٌ على حقِّ الله وحقِّ العبد.

ولا يقال: إذا كان فَوتُ المفسدة أو عدم فَوتِ المصلحة مُسقطاً لمعنى الطلب؛ فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلَّق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره؛ لأن المتوقَّع من ذلك غير موجود؛ فكان ينبغي ألَّا يترتب عليه حَدّ، ولا يكون آثماً إلَّا من جهة قصده خاصة.

لأنا نقول: لا يصح ذلك؛ لأن هذا العامل قد تعاطى[1] السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر، وهما مَظِنَّتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارعُ الحَدَّ بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة، وإلَّا فالمسبَّبات ليست من فعل المتسبِّب، وإنما هي من فعل الله تعالى؛ فالله هو خالق الولد من الماء، والسُّكر عن الشُّرب، كالشبع مع الأكل، والري مع الماء، والإحراق مع النار، كما تبيَّن في موضعه.

وإذا كان كذلك؛ فالمُولج والشارِب قد تعاطيا السبب على كماله، فلا بُدَّ من إيقاع مسبّبه وهو الحد، وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم، وأما الإثم؛ فعلى وفق ذلك، وهل يكون في الإثم مساوياً لمن أنتج سببه أم لا؟ هذا نظر آخر، لا حاجة إلى ذكره هاهنا.

والثاني: أن يكون الفعل أو التَّرك موافقاً إلَّا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة، ومثاله أن يصلِّي رياء لينال دنيا أو تعظيماً عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك؛ فهذا القسم أشدّ من الذي قبله، وحاصله أنَّ هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جُعلت مقاصد؛ وسائل لأمور أُخر لم يقصد الشرعُ جعْلَها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحِيَل على أحكام الله تعالى، وذلك كلُّه باطل؛ لأن القصدَ مخالفٌ لقصد الشارعِ عيناً؛ فلا يصحُّ جملة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، وقد تقدم[2] بيان هذا المعنى.

---

(١) أي: بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هذا القسم، فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف، لكنه أخطأه.

(٢) في المسألة الأولى.

والقسم الرابع: أن يكون الفعلُ أو التَّركُ مخالفاً والقصد موافقاً، فهو أيضاً ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة.

والآخر: أن يكون مع الجهل بذلك.

فإن كان مع العلم بالمخالفة[١]؛ فهذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شُرع، ولكن الغالب ألَّا يتجرّأ عليه إلَّا بنوع تأويل، ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة، والموضع مستغنٍ عن إيراده هاهنا؛ وسيأتي له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله.

والذي يتحصَّل هنا أنَّ جميع البدع مذمومة، لعموم الأدلة في ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام:١٥٩]، وقوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام:١٥٣]، وفي الحديث: **«كلّ بِدعة ضَلالة»**[٢]، وهذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر.

فإن قيل: إنَّ العلماء قد قسَّموا البدع بأقسام الشريعة، والمذموم منها بإطلاق هو المحرَّم، وأما المكروه فليس الذم[٣] فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً، فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوحٌ فاعلُه ومستنبطُه، والمباح حسن باعتبار؛ فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون لا يقول: إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع، بل هي موافقة أيّ موافقة؛ كجمع الناس على المصحف العثماني، والتجميع في قيام رمضان في المسجد، وغير ذلك من المحدَثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها، أعني: السلف الصالح والمجتهدين من الأمة، وما رآه المسلمون حَسناً فهو عند الله حَسَن. فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة؛ إذ هي أفعالٌ مخالفة للشارع؛ لأنه لم يضعها مقترنة بقصدٍ موافقٍ لأنهم لم يقصدوا إلَّا الصلاح، وإذا كان كذلك؛ وجب ألَّا تكون البدع كلُّها مذمومة خلاف المدّعى.

---

(١) أي: فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع، وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة، متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة؛ فهذا هو معنى مخالفة الفعل ـ أي: في الواقع ـ، وموافقة القصد ـ أي: لما يزعمه ـ طاعة وعبادة، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة؛ فلا يقال: إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل؛ لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع؟ فمحصل هذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه، وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني.

(٢) ★ قطعة من حديث أخرجه مسلم: ٢٠٠٥، وأحمد: ٢٤٣٣٤، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) في (د): فهو الذم.

فالجواب: أنَّ هذا كلَّه ليس مما وقعت الترجمة عليه، فإنَّ الفرضَ أنَّ الفعلَ مخالفٌ للفعل الذي وضعه الشارعُ، وما أحدَثَه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارعُ بحال، بيان ذلك أنَّ جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله ﷺ للاستغناء عنه[1] بالحفظ في الصدور، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدِّين، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما[2]، وقصة أبيّ بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما[3]، وفيه قال عليه [الصلاة و] السلام: «لا تُماروا في القرآن فإنَّ المِراءَ فيه كُفر»[4].

فحاصلُ الأمر أنَّ جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه [الصلاة و] السلام، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكَثُر حتى صار أحدُهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به؛ صار جَمعُ المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة، وإلَّا لزِمَ أن يكون النظر في كلِّ واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معيَّن، وهو الذي يسمَّى المصالح المرسلة. وكلُّ ما أحدَثَه السلفُ الصالح من هذا القَبيل، لا يتخلَّف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً، كيف وهو يقول: «ما رآه المسلمونَ حَسَناً فهو عندَ الله حسنٌ»[5]، و«لا تَجتمعُ أُمَّتي على ضَلالة»[6]، فثبت أنَّ هذا المُجمَع عليه موافقٌ لقصد الشارع، فقد خرج هذا

---

(١) أي: لا لأنه نهي عنه حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي، بل كان الترك للاستغناء عنه.

(٢) ★ يشير المصنف على ما أخرجه البخاري: ٢٤١٩، ومسلم: ١٨٩٩، وأحمد: ٢٧٧، من عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، وكدتُ أن أعجلَ عليه، ثم أمهلته حتى انصرفَ، ثم لببتُه بردائه فجئتُ به رسول الله ﷺ فقلتُ: إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرأتنيها، فقال لي: «أرسله» ثم قال له: «اقرأ» فقرأ قال: «هكذا أنزلت» ثم قال لي: «اقرأ» فقرأت، فقال: «هكذا أُنزلت، إنَّ القرآنَ أُنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما تيسَّر».

(٣) ★ عن أبي بن كعب قال: قرأت آية، وقرأ ابنُ مسعود خلافها، فأتيت النبي ﷺ فقلت: ألم تقرِئني آية كذا وكذا؟ قال: «بلى»، فقال ابن مسعود: ألم تقرئنيها كذا وكذا؟ فقال: «بلى، كلاكما مُحسِنٌ مُجمِلٌ...» الحديث أخرجه أحمد: ٢١١٤٩، والبيهقي: (٢/ ٣٨٤)، وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٤) ★ أخرجه أبو داود: ٤٦٠٣، وابن حبان: ٧٤، وأحمد: ٧٥٠٨، بنحوه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٥) ★ أخرجه أحمد: ٣٦٠٠، والبزار: ١٣٠ (زوائد)، والطبراني في «الكبير»: ٨٥٨٢، عن ابن مسعود موقوفاً، وإسناده حسن.

(٦) ★ أخرجه الترمذي: ٢١٦٧، من حديث ابن عمر، وابن ماجه: ٣٩٥٠، من حديث أنس، وأحمد: ٢٧٢٢٤، =

الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع، وأما البدعة المذمومة؛ فهي التي خالفت ما وَضع الشارعُ من الأفعال أو التروك، وسيأتي تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله.

وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة؛ فله وجهان(١):

أحدهما: كون القصد موافقاً؛ فليس بمخالف من هذا الوجه، والعمل وإن كان مخالفاً؛ فالأعمال بالنيات، ونية هذا العامل على الموافقة، لكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً؛ فعلمه بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطّرح على الإطلاق.

والثاني: كون العمل مخالفاً؛ فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل فقد خولف قصده، ولا يعارض المخالفةَ موافقةُ القصد(٢) الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجهه، ولا طابق القصد العمل؛ فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً؛ فلا يحصل الامتثال.

وكِلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه(٣)، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجَّحت أحدَهما عارضك في الآخر وجه مرجِّح؛ فيتعارضان أيضاً، ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة، ويتبيَّن ذلك بإيراد شيء من البحث فيه.

وذلك أنك إذا رجَّحت جهة القصد الموافق بأن العامِلَ ما قصد قَطّ إلَّا الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد؛ عارضك أنَّ قصدَ الموافقة مقيَّد بالامتثال المشروع لا

= بلفظ: «سألتُ الله عز وجل أن لا يجمعَ أُمَّتي على ضلالةٍ فأعطانيها» من حديث أبي بصرة الغفاري، وهو صحيح لغيره.

(١) أي: من النظر؛ نظر يفيد صحته واعتباره، ونظر يفيد بطلانه واطراحه.

(٢) أي: قصد المكلف الذي حمله على العمل وهو الامتثال، وقوله: «ولا طابق القصد العمل»؛ أي: قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل؛ لأن العمل ليس فيه امتثال، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع؛ فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذي لم يصادف محلاً، وقوله: «فصار المجموع مخالفاً»؛ أي: العمل ـ وهو ظاهر ـ والقصد أيضاً؛ لأنه لم يصادف محلاً، وصار كأنه قصد المخالفة في عمل المخالف.

(٣) أي: كما قرره في بيان الوجهين، وقوله: «في الترجيح»؛ أي: كما سيقرره في قوله: «ويتبين ذلك. . . إلخ» الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً.

بمخالفته، وإن كان مقيَّداً؛ فقصد المكلَّف لم يصادف محلًّا فهو كالعَبَث، وأيضاً إذا لم يصادف محلًّا صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد(١).

فإن قلت: إنَّ القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع، كما ذُكر عمن آمن(٢) في الفترات وأدرك التوحيد، وتمسَّك بأعمال يعبد الله بها وهي غير معتبرة؛ إذ لم تثبت في شرع بعد(٣).

قيل لك: إنْ فُرض في زمان فترة لم يتمسَّكوا بشريعة متقدمة، فالمقاصد الموجودة لهم منازَع(٤) في اعتبارها بإطلاق، فإنها كأعمالهم المقصود بها التعبُّد؛ فإن قلت باعتبار القصد كيف كان؛ لزم ذلك في الأعمال؛ وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد.

وأيضاً؛ فكلامنا فيما بعدَ الشرائع لا فيما قَبلَها، وإنْ فرَضْنا أنَّ مَن نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسِّكين(٥) ببعض الشرائع المتقدمة؛ فذلك واضح.

فإن قيل: قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**إنما الأعمال بالنيات**»(٦) يبيِّن أنَّ هذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر، فإنَّ المقاصدَ أرواحُ الأعمال، فقد صار العملُ ذا روح على الجملة، وإذا كان كذلك؛ اعتُبر بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل، أو خالفا معاً، فإنه جسدٌ بلا روح(٧)؛ فلا يَصدُق عليه مقتضى قوله: «الأعمال بالنيات» لعدم النية في العمل.

قيل: إن سُلِّم؛ فمعارض بقوله عليه [الصلاة و] السلام: «**كلُّ عملٍ ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ**»(٨)، وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه [الصلاة و] السلام، فلم يكن معتبَراً بل كان مردوداً.

---

(١) أي: بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع؛ فالمشروع هو المجموع.

(٢) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل على توحيد الله بعقله، وخالف المشركين في ذبائحهم وفي كثير من أعمالهم؛ فكان يحيي الموءودة، وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض النبات، وأنتم تذبحونها لغير الله.

(٣) أي: عند تمسكه بها لم تكن ثبتت في شرع؛ فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه، وليس بلازم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً.

(٤) أي: للمجتهدين أنظار مختلفة؛ فمنهم من يصححها، ومنهم من لا يصححها، وهي كأعمالهم المقصود بها التعبد، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذلك؛ فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم، وبالعكس.

(٥) أي: كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: «اللهم! إني أشهدك أني على ملة إبراهيم»، وقوله: «فذلك واضح»؛ أي: لخروجه عن فرض المسألة، فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١، ومسلم: ٤٩٢٧، وأحمد: ١٦٨، من حديث عمر رضي الله عنه.

(٧) أي: في صورة العمل الموافق والقصد المخالف، أما فيما خولفا معاً؛ فلا روح ولا جسد.

(٨) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٩٧، ومسلم: ٤٤٩٢، وأحمد: ٢٦٠٣٣، من حديث عائشة رضي الله عنها.

وأيضاً؛ فإذا لم يُنتفع بجسد بلا روح، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد؛ لأن الأعمال هنا قد فُرضت مخالفة، فهي في حُكم العدم، فبقيت النية منفردة في حُكم عملي؛ فلا اعتبار بها، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين؛ فكانت المسألة مشكلة جدّاً.

ومن هنا صار فريقٌ من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد؛ فتلافَوا من العبادات ما يجب تلافيه، وصحَّحوا المعاملات، ومالَ فريقٌ إلى الفساد بإطلاق، وأبطلوا كلَّ عبادة أو معاملة خالفت الشارع، ميلاً إلى جانب العمل المخالف[1]، وتوسَّطَ فريقٌ فأعملوا الطرفين على الجملة، لكن على أنْ يعمل مقتضى القصد في وجه، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر، والذي يدلُّ على إعمال الجانبين أمور:

أحدها: أنَّ متناول المحرَّم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد ـ إذ لم يتلبس إلَّا بما اعتقد إباحته ـ ومخالفةُ الفعل؛ لأنه فاعل لما نُهِيَ عنه، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحَدِّ والعقوبة، وأَعمَل مقتضى المخالفة[2] في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه، حتى صُحِّح ما يجب أن يصَحَّح، مما فيه تَلافٍ، ميلاً [فيه] إلى جهة القصد أيضاً، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافي فيه.

---

(١) أي: ميلاً منهم إلى أن العمل متى كان مخالفاً بطل ولو كان القصد موافقاً.

(٢) أي: على الجملة، بدليل قوله: «حتى صحح... إلخ»؛ فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة، ومقتضى المخالفة فصل فيه، فما لا تلافي فيه أهمل، وما فيه التلافي صحح، مراعى فيه جانب القصد. وقوله: «يتزوجها» أي: يعقد عليها «رجلان»، ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول؛ فتفوت على الأول، وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح لترجحه بالدخول بدون علم ميلاً إلى جانب القصد الموافق. وأما مسألة المفقود، ففيها الأمران معاً: البناء على الفعل المخالف، وتصحيحه إذا قدم زوجها، أي: علمت حياته بعد البناء ميلاً على صحة القصد، وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما في أحد القولين. والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله: «تزوجت»؛ لأنه إذا كان المراد بالنكاح في قوله: «قبل نكاحها» العقد فقط؛ فخلاف أصل المسألة، وإن كان المراد به البناء؛ فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله: «وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان»؛ إلا أن يقال: إن معنى قوله: «تزوجت» حلت للأزواج بحكم الحاكم، ثم رأيت في «الاعتصام» ما نصه: «في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها؛ فهو أحق بها، وإن كان بعد نكاحها...» إلخ ما قال هنا، ثم قال: «فإنه يقال: الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطعاً لعصمته؛ فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها، أو ليس بقاطع للعصمة، فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود؟»، وبهذا تعلم أن قوله: «تزوجت» التي استشكلناها ليست في كتابه «الاعتصام»، وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه.

فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكلٍّ واحدٍ منهما؛ كالمرأة يتزوَّجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدُّم نكاح غيره إلّا بعد بنائه بها، فقد فاتت[1] بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن، ورُوي مثله عن علي رضي الله عنه. ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوّجت امرأتُه ثم قَدِم، فالأول أَوْلى بها قبل نكاحها، والثاني أَوْلى بعد دخوله بها، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان، وفي الحديث: «**أيُّما امرأةٍ نُكِحَتْ بغير إذن مواليها فنِكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ**[2]، **فإن دخل بها فلها المَهرُ بما أصابَ منها**»[3]، وعلى هذا يجري باب السَّهو في الصلاة، وباب الأنكِحَة الفاسدة في تَشعُّب مسائلها.

والثاني: أنَّ عمدة مذهب مالك، بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة؛ فعَدُّوا من خالف في الأفعال أو الأقوال جهلاً على حُكم الناسي، ولو كان المخالفُ في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق؛ لعاملوه معاملة العامد؛ كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه، وليس الأمرُ كذلك، فهذا واضحٌ في أنَّ للقصد الموافق أثراً، وهو بيِّن في الطهارات والصلاة والصيام[4] والحج وغير ذلك من العبادات، وكذلك في كثير من العادات؛ كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها.

---

(١) وفي «الاعتصام»: فقد بانت، ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذي لم يبن هو الأول؛ فدخول الثاني بها دخول بزوج غيره، وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحاً على الدوام ومصححاً لعقده الذي لم يصادف محلاً ومعطلاً لعقد نكاح صحيح مجمع عليه، مع أن الغلط يرفع عن الغالط الإثم والعقوبة، لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها.

(٢) أي: فيفسخ النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر، ويسقط الحد والعقوبة، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر، ويبقى الكلام في أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها؛ فهل حكمه كذلك؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم في حال الجهل لا تكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة، بل لها مبنى آخر. وسيأتي في فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع، ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحاً؛ فيثبت استحقاق الميراث مثلاً، إلى غير ذلك مما له علاقة بموضوعنا، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة، بل بنوه هناك على قاعدة أخرى.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٢٠٨٣، والترمذي: ١١٠٢، والنسائي في «الكبرى»: ٥٣٩٤، وابن ماجه: ١٨٧٩، وأحمد: ٢٤٢٠٥، من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو صحيح.

(٤) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسي؛ فلا كفارة، وكذا كل ما ذكروه في التأويل القريب =

ولا يقال: إنَّ هذا ينكسر في الأمور المالية، فإنها تُضمن في الجهل والعمد.

لأنا نقول: الحكم في التضمين في الأموال آخَر؛ لأن الخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتُّب الغُرم في إتلافها.

والثالث: الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة؛ ففي الكتاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب:٥]، وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، وفي الحديث: «قال قد فعلتُ»[١]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦].

وفي الحديث: «رُفع عن أُمَّتي الخطأُ والنِّسيانُ وما استُكْرِهُوا عليه»[٢]، وهو معنًى متَّفق عليه في الجملة لا مخالف فيه، وإن اختلفوا فيما يتعلَّق به رفع المؤاخذة، هل ذلك مختصٌّ بالمؤاخذة الأخروية خاصّة أم لا؛ فلم يختلفوا[٣] أيضاً أنَّ رفعَ المؤاخذة بإطلاق لا يصحّ، فإذا كان كذلك؛ ظهر أنَّ كلَّ واحد من الطرفين مُعتبَر على الجملة، ما لم يدلَّ دليلٌ من خارج على خلاف ذلك، والله أعلم.

المسألة الخامسة: (الفعل يكون فيه مصلحة للنفس ومضرّة للغير)

جلبُ المصلحة أو دَفعُ المفسدة إذا كان مأذوناً فيه على ضربين:

أحدهما: ألَّا يلزم عنه إضرار الغير.

والثاني: أن يلزم عنه ذلك، وهذا الثاني ضربان:

أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصَحِبَه قصد الإضرار بالغير.

= هو من باب الجهل، وعدوه كالناسي لا كفارة عليه، وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم؛ كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه، وعليك باستيفاء البحث في الفروع.

(١) ★ أخرجه مسلم: ٣٣٠، من حديث ابن عباس، رضي الله عنهما.

(٢) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٠٤٥، وابن حبان: ٧٢١٩، من حديث ابن عباس، بلفظ: «إن الله وضع (وعند ابن حبان: تجاوز) عن أمتي...» وإسناده صحيح.

(٣) أي: بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين.

والثاني: ألَّا يقصد إضراراً بأحد، وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون الإضرار عامّاً؛ كتلقّي السِّلَع، وبيعِ الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره.

والثاني: أن يكون خاصّاً، وهو نوعان:

أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مَظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يَسبقُ إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً بأنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أُخذ من يده استضرّ.

والثاني: ألَّا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

«أحدها» ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيّاً، أعني القطع العادي؛ كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بُدّ، وشبه ذلك.

«والثاني» ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها[1] ألَّا تضر أحداً، وما أشبه ذلك.

«والثالث» ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:

«أحدهما» أن يكون غالباً كبيع السلاح[2] من أهل الحرب، والعنب من الخمّار، وما يغش به ممن شأنه الغش، ونحو ذلك.

«والثاني» أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال[3]؛ **فهذه ثمانية أقسام.**

فأما الأول: فباقٍ على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه؛ لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

وأما الثاني: فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار؛ لثبوت الدليل على ألَّا ضَررَ ولا ضِرار في الإسلام، لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع

---

(١) أي: وقد تضر بعض الناس ندوراً؛ فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الإذن.

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصّاً لا عامّاً، وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصّاً مع أن تلقي السلع ضرره عامّ؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمراً، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به: هل كان هذا من الخاصّ؟ وسيأتي له مثله في إعطاء المال للمحاربين وللكفار فداء الأسرى.

(٣) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم.

النفس وقصد إضرار الغير؛ هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، وهو جار على مسألة[١] الصلاة في الدار المغصوبة، ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً:

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة، حصل له ما أراد؛ أوْ لا، فإن كان كذلك؛ فلا إشكال في منعه منه؛ لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلّا لأجل الإضرار، فلينقل عنه ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار، وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضرّ منها الغير؛ فحق الجالب أو الدافع مقدَّم، وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال إنَّ هذا تكليفٌ بما لا يُطاق؛ فإنه إنما كُلِّف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا بنفي الإضرار بعينه.

وأما الثالث: فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر[٢]، أوْ لا؛ فإن لزم قدِّم حقّه على الإطلاق؛ على تنازع يضعف مُدرَكه من مسألة التُّرس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترَّس الكفّار بمسلم، وعلم أنَّ التُّرس إذا[٣] لم يُقتل استُؤصل[٤] أهل الإسلام، وإن أمكن[٥] انجبار الإضرار ورفعه جملة؛ فاعتبار الضرر العامّ أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما همَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدَّمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقّي السِّلَع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصُنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره، مما رضي أهله وما لا، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوصَ مضرَّة[٦].

---

(١) مما كان فيه النهي لوصف منفك؛ ففي صحته خلاف.

(٢) كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذلك.

(٣) ★ في الأصل: إن لم.

(٤) وقد يقال: إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقه، وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر؛ فالضرر إما أن يلحقه وحده، وإما أن يلحق كثيراً من الناس؛ كبيع الحاضر للبادي، أما مسألة الترس؛ فيقول: إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله استئصال أهل الإسلام، يعني هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل؛ فالضرر لاحق به على كل حال، فلذلك قصر الضرر على الترس واستبقى سائر المسلمين أو سائر الجيش، فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير، أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الإسلامي في هذه الجهة مثلاً؛ فإنه يتناسب مع الفرض.

(٥) بأن يكون في أمور مالية مثلاً.

(٦) أي: مضرة لا تنجبر، أما أصلها؛ فهو الفرض.

وأما الرابع: فإنَّ الموضع في الجملة يحتمل نظرين: **نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها**، فإن اعتبرنا الحظوظ؛ فإن حقَّ الجالب أو الدافع مقدَّم وإن استضرَّ غيرُه بذلك؛ لأن جَلْبَ المنفعة أو دَفْعَ المضرَّة مطلوبٌ للشارع مقصود، ولذلك أُبيحَت الميتةُ وغيرُها من المحرَّمات الأكل، وأُبيح الدرهم بالدرهم إلى أَجَلٍ، للحاجة الماسّة للمُقرِض، والتوسِعَةِ على العباد؛ والرَّطبُ باليابس في العريَّة، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلَّت الأدلة على قصد الشارع إليها.

وإذا ثبت هذا؛ فما سبق إليه الإنسانُ من ذلك قد ثبت حقّه فيه شرعاً، بحوْزه له دون غيره، وسبقُه إليه لا مخالفة فيه للشارع، فصح.

وبذلك ظهر أنَّ تقديم حقّ المسبوق على حقِّ السابق ليس بمقصودٍ شرعاً إلَّا مع إسقاط السابق لحقِّه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعيَّن عليه حق نفسه في الضروريات؛ فلا يكون له خيرة في إسقاط حقِّه؛ لأنه مِن حقِّه على بينة، ومِن حقِّ غيره على ظنٍّ أو شك. وذلك في دفع الضَّرر واضح؛ وكذلك في جَلْب المصلحة إن كان عدمها يضرّ به.

وقد سُئل الداودي[1]: هل ترى لمن قدَر أن يتخلَّص من غُرمِ هذا الذي يسمّى بالخَراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحلّ له إلَّا ذلك. قيل له: فإنْ وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يؤدُّونه على أموالهم؛ هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلَّص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جُعل عليهم. قال: ذلك له. قال: ويدلُّ على ذلك قول مالك رضي الله عنه ـ في الساعي يأخذ من غنم أحد الخُلطاء شاة وليس في جميعها[2] نصاب ـ: إنه مَظلَمة دخلت على من أُخذَت منه، لا يرجع مَن أُخذت منه على أصحابه بشيء. قال: ولستُ آخذ في هذا بما روي عن سحنون[3]؛ لأن الظلم لا أُسوة فيه، ولا يلزم أحداً أن يُولج نفسه في ظلم مخافةَ أن يُوضعَ الظلمُ على غيره، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ[4] عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الشورى: ٤٢] هذا ما قال.

---

(١) ★ تقدمت ترجمته ص١١٨.

(٢) أي: ليس في مجموع غنم الخلطاء شاة، بأن كان المجموع أقل من أربعين، وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب.

(٣) تقدمت ترجمته ص١٣٣.

(٤) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم، أما غيره؛ فلا سبيل عليه، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم.

ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر[1] أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه، مع العلم بأنه يطرحه على غيره، إذا كان المطروح جوراً بيناً.

وذكر عبد الغني[2] في «المؤتلف والمختلف» عن جماد بن أبي أيوب، قال: قلت لحماد بن أبي سليمان: إني أتكلَّم فترفع عني النَّوبةُ، فإذا رُفعَت عني وُضعَت على غيري. فقال: إنما عليك أن تتكلَّم في نفسك، فإذا رفعت عنك فلا تبالي على من وُضعت.

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلَّا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين، وللكفار في فداء الأسارى، ولِمَانِعي[3] الحاجّ حتى يؤدّوا خراجاً، كل ذلك انتفاعٌ أو دفع ضرر بتمكين من المعصية، ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرُّضٌ لموت الكافر على الكفر، أو قتل الكافر المسلمَ، بل قال عليه الصلاة والسلام: «**وَدِدتُ أني أقتلُ في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل**»[4] الحديث.

ولازم ذلك دخول قاتله النار، وقول أحد ابنيْ آدم: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة:٢٩]، بل العقوبات كلُّها جَلْبُ مصلحةٍ أو درءُ مفسدةٍ يلزم عنها إضرار الغير، إلَّا أنَّ ذلك كلَّه إلغاءٌ لجانب المفسدة؛ لأنها غيرُ مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى، وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

فإن قيل: هذا يُشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن «**لا ضرر ولا ضرار**»[5]، وما تقدم واقع فيه الضرر، فلا يكون مشروعاً بمقتضى هذا الأصل، ويؤيد ذلك إكراه صاحب

---

(١) ★ يحيى بن عمر: هو يحيى بن عمر بن يوسف الكناني الأندلسي الجياني، أبو زكريا، فقيه مالكي عالم بالحديث، ولد سنة (٢١٣هـ) ونشأ بقرطبة وسكن القيروان، ورحل إلى المشرق ثم استوطن سوسة، وتوفي بها سنة (٢٨٩هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٣/ ٤٦٢)، و«الأعلام»: (٨/ ١٦٠).

(٢) ★ هو عبد الغني بن سعيد بن علي بن سعيد أبو محمد الأزدي المصري الحافظ، ولد بالقاهرة سنة (٣٣٢هـ)، وتوفي سنة (٤٠٩هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٢٦٨)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٢٢٣).

(٣) ★ في الأصل: لمانع.

(٤) ★ جزء من حديث أخرجه البخاري: ٣٦، ومسلم: ٤٨٥٩، وأحمد: ٧١٥٧، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٥) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٣٤١، وأحمد: ٢٨٦٥، من حديث ابن عباس ﷺ، وهو حسن. وفي الباب عن عبادة بن الصامت، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وعائشة، وجابر بن عبد الله ﷺ. وانظر: «جامع العلوم والحكم»: (٢/ ٢٠٧).

الطعام على إطعام المضطر، إمّا بعِوَض وإمّا مجاناً، مع أنَّ صاحب الطعام محتاجٌ إليه، وقد أخذ من يده قهراً لمّا كان إمساكه مؤدياً إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكِرِه قهراً؛ لما صار منعه مؤدياً لإضرار الغير، وما أشبه ذلك.

فالجواب: أنَّ هذا كلَّه لا إشكال فيه، وذلك أنَّ إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقرَّرة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذنُ لمجرَّد جَلْبِ الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضاً؛ فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يد له ولا مِلْك، والمعلومُ من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق. والحاصل أنَّ الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار، وكيف ومِن شأن الشارع أن ينهى عنه؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم، وإن كان محتاجاً إلى ما فعل؛ فهذا يدلُّك على أنَّ الشارعَ لم يقصد الإضرار، بل عن الإضرار نَهى، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

وأما مسألة المضطر؛ فهي شاهد لنا؛ لأن المكرَه على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضر به عدمها، وإلّا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع، وإنما يُكرَه على البَذْل من لا يستضر به فافهمه. وأما المحتكِر فإنه خاطئ باحتكاره، مرتكب للنهي، مُضرٌّ بالناس؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به.

وأيضاً؛ فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصّة لأجل العامة، هذا كلُّه مع اعتبار الحظوظ.

وإن لم نعتبرها؛ فيتصور هنا وجهان:

أحدهما: إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء، وهو محمود جدّاً، وقد فُعل ذلك في زمان رسول الله ﷺ، وقال عليه [الصلاة و] السلام: «**إنَّ الأشعريِّين إذا أرمَلوا في الغزو أو قلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة؛ جَمَعُوا ما كان عندَهم في ثوبٍ واحد، ثم اقتسموه بينَهم في إناء واحد، فهم مني وأنا منهم**»[1] وذلك أن مسقط الحظ قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه أخوه أو ابنه

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٤٨٦، ومسلم: ٦٤٠٨، من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً، وأنه قائم في خَلْقِ الله بالإصلاح والنَّظر والتسديد؛ فهو على ذلك واحد منهم، فإذا صار كذلك؛ لم يقدر على الاحتجان[1] لنفسه دون غيره ممن هو مثله، بل ممن أمر بالقيام عليه، كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده؛ فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون ﭬ، فقال عليه الصلاة والسلام: «**فهُم منّي وأنا منهم**»؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمامَ الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر؛ إذ كان لا يستبد بشيء دون أُمَّته.

وفي مسلم عن أبي سعيد قال: بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله ﷺ؛ إذ جاء رجل على راحلةٍ له ـ قال ـ فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً، فقال رسول الله ﷺ: «**مَن كان معه فضلُ ظَهْرٍ؛ فلْيَعُدْ به على من لا ظَهرَ له، ومَن كان معه فضلٌ مِن زادٍ فلْيَعُدْ به على مَن لا زادَ له**» ـ قال ـ فذَكَر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حقَّ لأحدٍ مِنَّا في فضل[2]، وفي الحديث أيضاً: «**إن في المالِ حقّاً سوى الزكاة**»[3].

ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكِّد لهذا المعنى، وجميعه جارٍ على أصل مكارم الأخلاق، وهو لا يقتضي استبداداً، وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلَّا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل، ولا يكون مُوقعاً على نفسه ضرراً ناجزاً، وإنما هو متوقَّع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره، وهو نظر مَن يعُدُّ المسلمين كلَّهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه [الصلاة و] السلام: «**المؤمنُ للمؤمنِ كالبُنيان المرصوصِ يَشُدُّ بعضُه بعضاً**»[4]، وقوله: «**المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتَكَى منه عُضوٌ تَدَاعى له سائرُ الجسَدِ بالسَّهَر والحُمَّى**»[5]، وقوله: «**المؤمنُ يحبُّ لأخيه المؤمن ما يُحبُّ لنفسه**»[6].

وسائر ما في المعنى من الأحاديث؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلَّا بهذا

---

(١) ★ الاحتجان: جمع الشيء وضمُّه إليك، وهو افتعال من المحجن. «لسان العرب»: (حجن).

(٢) ★ مسلم: ٤٥١٧، وأخرجه أحمد: ١١٢٩٣.

(٣) ★ أخرجه الترمذي: ٦٥٩، ٦٦٠، والدارمي: ١٦٣٧، والدارقطني: (٢/ ١٢٥) من حديث فاطمة بنت قيس ﭭ. قال الترمذي: هذا حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعّف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث قوله، وهو أصح.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٤٨١، ومسلم: ٦٥٨٥، وأحمد: ١٩٦٦٧، من حديث أبي موسى الأشعري ﭬ.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٦٠١١، ومسلم: ٦٥٨٦، وأحمد: ١٨٣٧٥، من حديث النعمان بن بشير ﭬ.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١٣، ومسلم: ١٧٠، وأحمد: ١٢٨٠١ بنحوه، من حديث أنس بن مالك ﭬ.

المعنى وأسبابه، وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلَّا إذا كان النفعُ وارداً عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به؛ كما أنَّ كلَّ عضوٍ من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قِسْمَة عَدْل لا يزيد ولا ينقص، فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله، وأصل هذا من الكتاب ما وَصَفَ اللهُ به المؤمنين مِن أنَّ بعضَهم أولياءُ بعض، وما أُمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة وترك الفرقة، وهو كثير؛ إذ لا يستقيم ذلك إلَّا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع إليها.

والوجه الثاني: الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذلك أن يترك حظَّه لحظِّ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابةً لعين التوكّل، وتحمُّلاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من مَحامِد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ، ومن خُلُقه المرْضِيّ[1]، «وقد كان عليه [الصلاة و] السلام أجودَ الناس بالخير، وأجوَدَ ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المُرسَلَة»[2].

وقالت له خديجة: «إنك تَحملُ الكَلَّ، وتَكسبُ المعدومَ، وتُعينُ على نوائبِ الحقِّ»[3]، وحمل إليه تسعون ألف درهم، فوُضِعَت على حصير ثم قام إليها يقسمها، فما ردَّ سائلاً حتى فرغ منه، وجاءه رجل فسأله فقال: «**ما عندي شيء، ولكن ابتعْ عليَّ، فإذا جاءنا شيءٌ قضيناه**»، فقال له عمر: ما كلَّفك الله ما لا تقدر عليه، فكره النبيُّ ﷺ ذلك، فقال رجلٌ من الأنصار: يا رسولَ الله أنفِق ولا تَخَف من ذي العرش إقلالاً، فتبسَّم النبيُّ ﷺ وعُرف البِشرُ في وجهه، وقال: «**بهذا أُمِرتُ**» ذكره الترمذي[4]. وقال أنس: «كان النبي ﷺ لا يدَّخر شيئاً لغد»[5]. وهذا كثير.

وهكذا كان الصحابة، وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان:٨]، وما جاء في «الصحيح»[6] في قوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ

---

(١) ★ في الأصل: الرضى.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٩٠٢، ومسلم: ٦٠٠٩، وأحمد: ٣٤٢٥، من حديث ابن عباس ﵄.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٣، ومسلم: ٤٠٣، وأحمد: ٢٥٩٥٩، من حديث عائشة ﵂.

(٤) ★ في «الشمائل»: ٣٥٦، وذكره المتقي الهندي في «كنز العمال»: ١٨٦٣٧، وعزاه للبزار وابن جرير والخرائطي في «مكارم الأخلاق»، وضعفه الألباني في «مختصر الشمائل»: ٣٠٥.

(٥) ★ أخرجه الترمذي: ٢٣٦٢، وابن حبان: ٦٣٥٦، وإسناده على شرط مسلم.

(٦) ★ يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري: ٤٨٨٩ واللفظ له، ومسلم: ٥٣٥٩، عن أبي هريرة؛ قال: أتى رجل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! أصابني الجهدُ. فأرسل إلى نسائه فلم يجد عندهنَّ شيئاً. فقال =

بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر:٩]، وما روي عن عائشة، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ(١).

وهو ضربان:

إيثارٌ بالمِلْك من المال، وبالزوجة بفراقها لتحلَّ للمُؤْثَر، كما في حديث المؤاخاة المذكور في «الصحيح»(٢).

وإيثار بالنفس، كما في «الصحيح» أنَّ أبا طلحة ترّس على النبي ﷺ يوم أحد، وكان النبي ﷺ يتطلّع ليرَى القوم، فيقول له أبو طلحة: لا تُشرِف يا رسولَ الله يصيبك سهمٌ من سهام القوم، نَحري دون نَحْرِك(٣)، ووقى بيده رسولَ الله ﷺ فشُلَّت(٤).

وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان في غزوة أقرب الناس إلى العدوّ، ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبَل الصوت، فتلقّاهم رسول الله ﷺ راجعاً، قد سبقهم إلى الصوت، وقد استبرأ الخبَر على فرس لأبي طلحة عُري والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تراعُوا»(٥)، وهذا فعلُ من آثر بنفسه، وحديثُ عليّ بنِ أبي طالب في مَبِيته على فراش رسول الله ﷺ إذ عزم الكفّار على قتله مشهور(٦).

= رسول الله ﷺ: «ألا رجل يضيفه الليلة يرحمه الله؟». فقام رجلٌ من الأنصار، فقال: أنا يا رسول الله. فذهب إلى أهله؛ فقال لامرأته: ضيفُ رسول الله ﷺ لا تدَّخريه شيئاً. فقالت: والله ما عندي إلا قوتُ الصِّبية. قال: فإذا أراد الصِّبية العشاءَ فنوِّميهم، وتعالَيْ فأطفِئي السِّراج ونَطْوي بطوننا الليلة. ففعلت، ثم غدا الرجلُ على رسول الله ﷺ؛ فقال: «لقد عجب الله عز وجل أو ضحك من فلانٍ وفلانة، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾».

(١) ★ انظر ص ١٩١ من كتاب الأحكام.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ٣٧٨١، ومسلم: ٣٤٩٢، وأحمد: ١٢٩٧٦، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٩٠٢، ومسلم: ٤٦٨٣، وأحمد: ١٣٨٠٠، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٤) ★الذي وقى رسول الله وشلّت يده، هو طلحة بن عبيد الله. أخرج ذلك البخاري: ٣٧٢٤، وأحمد: ١٣٨٥.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٢٨٢٠، ومسلم: ٦٠٠٦، وأحمد: ١٢٤٩٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٦) ★ أخرجه أحمد: ٣٢٥١، وعبد الرزاق: ٩٧٤٣، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (١٣/ ١٩١)، وأبو نعيم في «دلائل النبوة»: ١٥٤، من حديث ابن عباس ﷺ. وأورده السيوطي في «الدر المنثور»: (٤/ ٥٠)، وزاد نسبته إلى عبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ وابن مردويه.

وفي المثل السائر:

والـجـودُ بـالـنَّـفـسِ أقـصَـى غـايـة الـجُـودِ[١]

ومن الصوفية من يُعرِّف المحبة بأنها الإيثار، ويدلُّ على ذلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]؛ فآثَرَتْه بالبراءة على نفسها.

قال النووي[٢]: «أجمع العلماءُ على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس، بخلاف القربات فإنَّ الحقَّ فيها لله».

وهذا مع ما قبله[٣] على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكّل المحض واليقين التام، وقد ورد أنَّ النبي ﷺ قَبِل مِن أبي بكر جميع ماله، ومِن عمر النصف[٤]، وردَّ أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثلث[٥]. قال ابن العربي: «لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر». هذا ما قال.

وتحصَّل أنَّ الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عَتْب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي، فإن أخلَّ بمقصدٍ شرعي؛ فلا يُعدّ ذلك إسقاطاً

---

(١) عجز بيت لوليد بن مسلم، وصدره:

يـجـودُ بـالـنـفـس إذا ضَـنَّ الـجـواد بـهـا

انظر: «الأغاني»: (١٩/ ٤٠)، و«جمهرة الأمثال» للعسكري: (١/ ٩٥)، و«الإيضاح في علوم البلاغة» ص١٧٢.

(٢) ★ في «شرح صحيح مسلم»: (١٤/ ١٢).

(٣) وهو الإيثار بالمال.

(٤) ★ أخرج أبو داود: ١٦٧٨، والترمذي: ٣٦٧٥، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: أمرنا رسول الله ﷺ يوماً أن نتصدّق، فوافق ذلك مالاً عندي، فقلت اليوم أسبق أبا بكر، إن سبقتُه يوماً، فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: «ما أبقيت لأهلك» قلت: مثله، قال: وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكل ما عنده، فقال له رسول الله ﷺ: «ما أبقيت لأهلك» قال: أبقيت لهم الله ورسوله، قلت: لا أسابقك إلى شيء أبداً.

(٥) ★ حديث أبي لبابة أخرجه أبو داود: ٣٣١٩، وأحمد: ١٥٧٥٠، ومالك: (٢/ ٤٨١)، وأما حديث كعب بن مالك أخرجه البخاري: ٤٤١٨، ومسلم: ٧٠١٦، وأحمد: ١٥٧٨٩، من غير تقدير بالثلث، وجاء مقدراً بالثلث في «سنن أبي داود»: ٣٣٢١، بلفظ: «إن من توبتي إلى الله أن أخرج من مالي كلّه إلى الله ورسوله صدقة، قال: «لا». قلت: فنصفه، قال: «لا». قلت: فثلثه، قال: «نعم»، قلت: فإني سأمسك سهمي من خيبر.

للحظ، ولا هو محمود شرعاً، أما أنه ليس بمحمود شرعاً؛ فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرّد أمر الآمر، وإما لأمر آخر، أو لغير شيء؛ فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء، وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلًّا بمقصد شرعي؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر، وإذا لم يكن كذلك؛ فهو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له؛ فثبت أنه لأمر ثالث، وهو الحظ. وقد مرَّ بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ، هذا تمام الكلام في القسم الرابع، ومنه يُعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ.

وأما القسم الخامس: وهو ألَّا يلحق الجالب أو الدافع ضَرَر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعي عادة، فله نظران:

نظر من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد؛ فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه.

ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرَّة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه؛ فإنه من هذا الوجه مَظنّة لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صِرْف لا يتعلَّق بفعله مقصدٌ ضروريٌّ ولا حاجيٌّ ولا تكميلي؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يُوقَع، وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين؛ فتوخّيه لذلك الفعل على ذلك الوجه ومع العلم بالمضرة لا بدَّ فيه من أحد أمرين: إما تقصير[1] في النظر المأمور به وذلك ممنوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً؛ فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل، لكن إذا فعله فيعد متعدّياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدّي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكلِّ نازلة، ولا يُعدّ قاصداً له ألبتة، إذا لم يتحقق قصده للتعدّي، وعلى هذه القاعدة تجري مسألة

---

(١) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به، وقوله: «وإما قصد إلى نفس الإضرار»، وذلك يكون في التقديرين محتملاً؛ إلا أنه يقال: إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم الخامس، كما صرح به قوله: «فله نظران، نظر... إلخ»، وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال: «والثاني ألا يقصد إضراراً.. إلخ»، وقد يجاب بأن قوله: «وأما قصد»؛ أي: مظنة قصد؛ فعومل بهذه المظنة، وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله: «فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد... إلخ»؛ إلا أنه يبقى الكلام في قوله: «ولا يعد قاصداً له ألبتة» الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد، ولعله زيد أنه يعامل معاملة المخطئ في التضمين للمتلف وفي الدية، فعليك باستيفاء المبحث.

الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذونٌ فيها ويلزم عنها إضرار الغير، ولأجل هذا[١] تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة[٢]، والعمل الأصلي صحيحاً، ويكون عاصياً بالطرف الآخر، وضامناً إنْ كان ثَمَّ ضمان، ولا تضاد في الأحكام لتعدّد جهاتها، ومَن قال هنالك بالفساد يقول به هنا، وله في النظر الفقهي مجالٌ رَحْب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى[٣]، هذا من جهة إثبات الحظوظ، ومعلوم أنَّ أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه ألبتة.

وأما السادس: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ فهو على أصله من الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبة؛ فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلَّا أنَّ الشارعَ إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يَعتبِر نُدور المفسدة إجراءً للشرعيات مجرى العاديات في الوجود، ولا يُعدُّ هنا قصد القاصد إلى جَلْب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرَّة عن ذلك ـ تقصيراً في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل إذاً باقٍ على أصل المشروعية.

والدليل على ذلك أنَّ ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدِّماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقَّة كالملك المترفِّه، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[٤]، وكذلك إعمال خبر الواحد[٥] والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من

---

(١) أي: لوجود النظرين السالفين، وأن أحدهما جائز لا محظور فيه، ويمكن انفكاكه عن الآخر.

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين وقال: إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هذه الدعوى. اهـ. ولا يخفى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا البحث، وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان؛ فليراجع، على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب، والبطلان بمعنى عدم رجائه، كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه؛ فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع.

(٣) الذي هو النظر الثاني، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده، وهو من هذا الوجه ممنوع، والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل.

(٤) أي: فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة؛ لم يعتبر هذا النادر.

(٥) أي: في الجزئيات، كما قيد به في الأقيسة؛ كالعمل برواية فلان وهي تحتمل الخطأ والكذب... إلخ، وكقياس النبَّاش على السارق مثلاً، وهو قياس جزئي عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث =

وجوه، لكن ذلك نادر؛ فلم يُعتَبر، واعتُبرت المصلحة الغالبة، وهذا مقرَّر في موضعه من هذا الكتاب.

وأما السابع: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف، أما أن الأصل الإباحة والإذن فظاهر، كما تقدم في السادس، وأما أنَّ الضرر والمفسدة تلحق ظناً؛ فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين[1]؟ أم لا لجواز تخلّفهما؟ وإن كان التخلُّف نادراً، ولكن اعتبار الظن هو الأرجح؛ لأمور:

أحدها: أنَّ الظن في أبواب العمليات جارٍ مجرى العلم؛ فالظاهر جريانه هنا.

والثاني: أنَّ المنصوص عليه من سَدِّ الذرائع داخلٌ[2] في هذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:١٠٨]؛ فإنهم قالوا: لتكُفَّنَّ عن سبِّ آلهتنا، أو لنسُبَّنَّ إلهك! فنزلت.

وفي الصحيح: «**إنَّ مِن أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه**» قالوا: يا رسول الله وهل يَشتُم الرجلُ والديه؟ قال: «**نعم، يسبّ أبا الرجل فيسبُّ أباه، ويسبُّ أُمّه فيسبُّ أُمّه**»[3].

وكان عليه الصلاة والسلام يَكفّ عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار: إنَّ محمداً يقتُلُ أصحابه[4]، ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ ﴿رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] مع قصدِهم الحَسَن، لاتخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام، وذلك كثير كلُّه مبني على حُكم أصله[5]، وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه.

= الاعتراضات على الأقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين، وقيد الجزئيات ضروري فيهما؛ لأن التعبد بأصل القياس، وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين، كما سبق له إشارة إلى ذلك.

(١) أي: في الوجه الخامس، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به، وقصد نفس الإضرار، وقوله: «لجواز تخلفهما» إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه: إن أداءه للمفسدة قطعي عادة.

(٢) ظاهره أنه نوع منه؛ فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه، ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه؛ فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً؛ فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم).

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٩٧٣، ومسلم: ٢٦٣، وأحمد: ٧٠٢٩، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٣٥١٨، ومسلم: ٦٥٨٣، وأحمد: ١٥٢٢٣، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) من إذن أو خلافه، كما في مسألة السب المذكورة في الحديث، فإن أصله بدون المتذرع إليه ممنوع، فحكم الأصل المنع، والذريعة كذلك، بخلاف بقية الأمثلة؛ فإن الأصل مأذون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه.

والثالث: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه، والحاصل من هذا القسم أنَّ الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه؛ فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية؛ إلَّا أنه لما كانت المصلحة تُسبِّب مفسدة من باب الحِيَل أو من باب التعاون؛ منعَ من هذه الجهة لا من جهة الأصل؛ فإنَّ المتسبِّب لم يقصد إلَّا مصلحة نفسه، فإن حُمِلَ مَحمَلَ المتعدِّي؛ فمن جهة أنه مَظنَّةٌ للقصد أو مظنة للتقصير، وهو أخفض رتبة من القسم الخامس، ولذلك وقع الخلاف فيه؛ هل تقوم مَظنّة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك الشيء، أم لا؟ هذا نظر إثبات الحظوظ، وأما نظر إسقاطها؛ فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس بخلاف القسم السادس؛ فإنه لا قدرة للإنسان على الانفكاك عنه عادة.

وأما الثامن: وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً، فهو مَوضِعُ نظرٍ والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظنَّ بوقوع المفسدة منتفيان؛ إذ ليس هنا إلَّا احتمالٌ مجرَّد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة[1] ترجّح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضاً؛ فإنه لا يصح أنْ يُعدَّ الجالبُ أو الدافعُ هنا مقصِّراً ولا قاصداً كما في العلم والظن؛ لأنه ليس حمله على القصد إليهما[2] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما، وإذا كان كذلك؛ فالتسبُّب المأذون فيه قوي جداً؛ إلَّا أن مالكاً اعتبره في سَدِّ الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً، وذلك أنَّ القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة، لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة[3] ذلك، فكما اعتبرت المظنة[4] وإن صحَّ التخلُّف؛ كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد، ولهذا أصل وهو حديث[5] أم ولد زيد بن أرقم.

---

(١) ★ في الأصل: ولا مزية.

(٢) أي: إلى المفسدة كالمعصية مثلاً، وإن لم يتضرر بها أحد، والإضرار أي: للغير.

(٣) توسع زائد عما بني عليه الثامن، وهو كثرة الوقوع؛ فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل.

(٤) أي: في السابع، وقوله: «لأنه مجال للقصد» تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً.

(٥) هو حديث أم يونس، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمان مئة درهم إلى العطاء، وشرطت عليه أنه إذا باعها لا يبيعها إلا لها، ثم اشترتها منه قبل الأجل بست مئة، فاستفتت عائشة؛ فقالت: بئس ما شريت - أي: لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها إلا لها -، وبئسما اشتريت... إلخ، وبالغت في =

وأيضاً؛ فقد يشرع الحكم لعلَّة مع كون فواتها كثيراً؛ كحدِّ الخمر؛ فإنه مشروع للزجر، والازدجار به كثير لا غالب[1]، فاعتبرت[2] الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل؛ فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أنَّ الأصل في مسألتنا الإذن، فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة، لحكمة سَدِّ الذريعة إلى الممنوع.

وأيضاً؛ فإنَّ هذا القسم مشارِك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة[3]، فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك.

وأيضاً؛ فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير؛ فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين[4]، وعن شرب النبيذ[5] بعد ثلاث[6]، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها[7].

وبيَّن عليه [الصلاة و] السلام أنه إنما نهى عن بعض ذلك لئلا يُتَّخذ ذريعة؛ فقال: «لو

= الزجر عن هذا، أي: فكثيراً ما يكون القصد من هذا البيع التوصل إلى دفع قليل كالست مئة في كثير هو الثمان مئة، وتوسط الجارية حيلة، والأجل هو فرق المئتين؛ فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالباً. هذا غرضه، ولكن ذلك بحسب زمانهم، أما اليوم؛ فإنه الغالب في القصد قطعاً.

والحديث أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ١٤٨١٢، والدارقطني: (٣/ ٥٢)، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٣٣٠) من حديث عائشة رضي الله عنها. قال في «التنقيح»: هذا إسناد جيد وإن كان الشافعي قال: لا يثبت مثله عن عائشة، وكذلك الدارقطني قال في العالية: هي مجهولة لا يحتج بها نظر، فقد خالفه غيره. أفاده الزيلعي في «نصب الراية»: (٤/ ٢٤).

(١) قد لا يسلَّم.

(٢) ★ في (د): فاعتبرنا.

(٣) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ: «كثرة» لا يفيد في الاشتراك في الحكم بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال، وأما ذاك؛ ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة؛ فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال.

(٤) ★ عن جابر بن عبد الله «أن النبي ﷺ نهى أن يُخلط الزَّبيب والتمر، والبُسر والتمر» أخرجه البخاري: ٥٦٠١، ومسلم: ٥١٤٥، وأحمد: ١٤١٩٩.

(٥) ينظر في جعل هذا من الكثير لا الغالب؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الإسكار غالبة لا سيما في البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها، ومن هذا يعلم أن قوله بعد «ووقوع المفسدة... إلخ» في حيز المنع.

(٦) ★ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ ينقع له الزبيب، فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثم يأمر به فيُسقى أو يهراق». أخرجه مسلم: ٥٢٢٨.

(٧) ★ عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ، قال: «لا تنتبذوا في الدُّبّاء ولا في المزفَّت» وكان أبو هريرة «يُلحق معهما الحَنتم والنَّقير» أخرجه البخاري: ٥٥٨٧، واللفظ له، ومسلم: ٥١٦٧، ٥١٦٩.

رخَّصتُ في هذه لأوْشَك أن تجعلوها مثلَ هذه»[١] يعني: أنَّ النفوس لا تقف عند الحدِّ المباح في مثل هذا، ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة فيه العادة وإن كثُرَ وقوعها.

وحرَّم[٢] عليه [الصلاة و] السلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي مَحْرَم[٣]، ونهى عن بناء المساجد في القبور[٤]، وعن الصلاة إليها[٥]، وعن الجَمْع بين المرأة وعمَّتها أو خالتها، وقال: «إنكم إذا فَعلتُم ذلك قَطَعتُم أرحامَكم»[٦]، وحَرَّم نكاح ما فوق الأربعة؛ لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء:٣]، وحرمت خِطْبة المعتدة تصريحاً، ونكاحها[٧]، و[حَرَّم] على المرأة في عدّة الوفاة الطِيب والزينة وسائر دواعي النكاح[٨]، وكذلك الطِيب وعقد النكاح

---

(١) ★ عن أبي هريرة ﷺ قال: نهى رسولُ الله ﷺ وفدَ عبد القيس حين قدموا عليه عن الدُّبَّاء وعن النَّقير وعن المزفَّت والمَزَادة المَجْبُوبة، وقال: «انتبذ في سقائِك أوكِه واشربه حلواً». قال بعضهم: ائذن لي يا رسول الله في مثل هذا. قال: «إذاً تجعلها مثل هذه» وأشار بيده يصف ذلك. أخرجه النسائي: ٥٦٤٦، وأحمد: ١٠٣٧٣، وابن حبان: ٥٤٠١، وإسناده صحيح.

(٢) بالتأمل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع، وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالخلوة بالأجنبية، وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب، وكالبيع والسلف؛ فالغالب فيه المفسدة، ومثله هدية المديان، وعليك بالنظر في الباقي؛ فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم؛ فالغالب أن مجرده لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح.

(٣) ★ أخرج البخاري: ٣٠٠٦، ومسلم: ٣٢٧٢، وأحمد: ١٩٣٤، عن ابن عباس ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يخلوَنَّ رجلٌ بامرأة، ولا تسافرنَّ امرأة إلا ومعها محرم».

(٤) ★ وذلك لقوله ﷺ: «. . . وإنّ من كان قبلكم كانو يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، إني أنهاكم عن ذلك».

أخرجه مسلم: ١١٨٨، من حديث جندب البجلي ﷺ.

(٥) ★ أخرج مسلم: ٢٢٥٠، عن أبي مرثد الغنوي قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجلسوا على القبور، ولا تصلّوا إليها».

(٦) ★ أخرج البخاري: ٥١٠٩، ومسلم: ٣٤٣٦، وأحمد: ٩٩٥٢، عن أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يُجمع بين المرأة وعمَّتها، ولا بين المرأة وخالتها».

وأخرجه بهذه الزيادة ابن حبان: ٤١١٦، من حديث ابن عباس ﷺ، وهو حسن.

(٧) ★ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

(٨) ★ وذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تحِدُّ امرأةٌ على ميِّت فوقَ ثلاث، إلا على زوج أربعةَ أشهر وعشراً، ولا تلبسُ ثوباً مصبوغاً إلا ثوبَ عَصْبٍ، ولا تكتحلُ، ولا تمَسُّ طيباً، إلا إذا طهُرَت، نُبذةً من قُسْطٍ أو أظفار». أخرجه مسلم: ٣٧٤٠، من حديث أم عطية ﷺ.

للمُحْرِم[١]، ونهى عن البيع والسلف[٢]، وعن هدية المِديان[٣]، وعن ميراث القاتل[٤]، وعن تقدّم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين[٥]، وحرَّم صوم يومِ عيد الفِطر[٦]، وندبَ إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور[٧].

إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري[٨]، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرُّز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصلٌ من أصولها، راجعٌ إلى ما هو مكمِّل؛ إما لضروري أو حاجي أو تحسيني، ولعلَّه يقرَّر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

---

(١) ★ أخرج مسلم: ٣٤٤٦، عن عثمان بن عفان أن رسول الله ﷺ قال: «**لا ينكِحُ المُحرِمُ ولا يُنكِح ولا يَخطُب**».

أما الطيب للمحرم فقد قال عليه الصلاة والسلام للرجل الذي سأله عن ذلك: «**أما الطيب الذي بك فاغسله ثلاث مرات...**».

أخرجه البخاري: ٤٩٨٥، ومسلم: ٢٨٠٠، وأحمد: ١٧٩٤٨، من حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٢٨، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

(٣) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٤٣٢، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وسيأتي لفظه ص١١٧.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٢١٠٩، وابن ماجه: ٢٧٣٥، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ٢٢٠). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الترمذي: هذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم. وقال البيهقي: إسحاق بن عبد الله لا يحتج به، إلَّا أن شواهده تقويه.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ١٩١٤، ومسلم: ٢٥١٩، وأحمد: ٧٢٠٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) ★ أخرجه البخاري: ١١٩٧، ومسلم: ٣٢٦١، وأحمد: ١١٢٩٤، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٧) ★ أخرج أحمد: ٢١٥٠٧، من حديث أبي ذر بلفظ: «... **لا تزال أُمتي بخير ما أخَّروا السحور وعجّلوا الفِطر**» وإسناده ضعيف، فيه ابن لهيعة، سيء الحفظ، وسليمان بن أبي عثمان التجيبي وعدي بن حاتم الحمصي، مجهولان. لكن له شاهد من حديث سهل بن سعد عند البخاري: ١٩٥٧، ومسلم: ٢٥٥٤، وأحمد: ٢٢٨٥٩.

(٨) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله، ولكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر.

المسألة السادسة: (ليس على أحد القيام بمصالح غيره العينية إلا عند الضرورة)

كلُّ مَن كُلِّف بمصالح نفسه؛ فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[(١)]، والدليل على ذلك أوجه:

أحدها: أنَّ المصالح إما دينية أخروية، وإما دنيوية، أما الدينية فلا سبيلَ إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم، وليس الكلام هنا فيها؛ إذ لا ينوب فيها أحدٌ عن أحد، وإنما النظر في الدنيوية التي تصحُّ النيابة فيها، فإذا فرضنا أنه مكلَّف بها؛ فقد تعيَّنت عليه، وإذا تعيَّنت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين؛ فلم يكن غيره مكلَّفاً بها أصلاً.

والثاني: أنه لو كان الغير مكلَّفاً بها أيضاً؛ لما كانت متعيِّنة على هذا المكلَّف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم التكليف؛ فلزم ألَّا يكون هو مكلَّفاً بها، وقد فرضناه مكلَّفاً بها على التعيين، هذا خلف لا يصحُّ.

والثالث: أنه لو كان الغير مكلَّفاً بها؛ فإما على التعيين، وإما على الكفاية، وعلى كلٍّ تقدير فغير صحيح، أما كونه على التعيين فكما تقدم، وأما على الكفاية؛ فالفرض أنه على المكلَّف عيناً لا كفاية، فيلزم أن يكون واجباً عليه عيناً[(٢)]، غير واجب عليه عيناً[(٣)] في حالة واحدة، وهو محال.

اللهم إلَّا أنْ تلحَقَه ضرورة؛ فإنه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها؛ فيجب على الغير القيام بها، ولذلك شُرعت الزكاة، والصدقة، والإقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها.

---

(١) يأتي له محترزه في قوله: «اللهم إلا أن تلحقه ضرورة؛ فإنه عند ذلك. . . إلخ»، وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه؛ لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار؛ فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف؛ لأنه أحد شروطه.

(٢) بالفرض الأصلي.

(٣) بفرض أن الغير مكلف به كفاية، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعيناً.

فعلى هذا يقال: كلُّ مَن لم يكلَّف بمصالح نفسه؛ فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضررٌ؛ فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيِّدِه؛ كان سيِّدُه مطلوباً بالقيام بمصالحه، والزوجة كذلك صيَّرها الشارعُ للزوج كالأسير تحت يده، فهو قد مَلَك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته، فكان مكلَّفاً بالقيام عليها؛ فقال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية [النساء: ٣٤][١].

المسألة السابعة: (مَن كُلِّف بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصالحه)

كلُّ مكلَّف بمصالح غيره؛ فلا يخلو أن يقدر على ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا ـ أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها ـ.

فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقَّة؛ فليس على الغير القيام بمصالحه، والدليل على ذلك أنه إذا كان قادراً على الجميع، وقد وقع عليه التكليف بذلك؛ فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلَّف، فطلَبُ تحصيلها من جهة غيره غير صحيح؛ لأنه طلبَ تحصيلَ الحاصل، وهو محال. وأيضاً؛ فما تقدم[٢] في المسألة قبلها جاز هنا، ومثال ذلك السيد، والزوج، والوالد، بالنسبة إلى الأَمَة أو العبد، والزوجة، والأولاد؛ فإنه لمّا كان قادراً على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حُكمه؛ لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كُلِّف به، فإذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره؛ سقط عنه الطلب بها، ويبقى النظر في دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة، ينظر فيه من جهة أخرى[٣] لا تقدح في هذا التقدير.

وإن لم يقْدِر على ذلك ألبتة، أو قَدَر لكن مع مشقَّة مُعتبَرة في إسقاط التكليف؛ فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلِّقة من جهة الغير خاصة أو عامة.

فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدَّمة؛ لأن حقَّه مقدَّم على حقِّ غيرِه شرعاً، كما تقدَّم في القسم الرابع من المسألة الخامسة؛ فإن معناه جارٍ هنا على استقامة، إلّا إذا أسْقَط حظَّه؛ فإن ذلك نظر آخر قد تبيَّن أيضاً.

---

(١) لأنه يدخل في قوله تعالى: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة؛ فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي.

(٢) أي: من الأدلة الثلاثة، كما أن هذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير بسيط في المقدمة الأولى، فيقال: «إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك... إلخ».

(٣) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة، ويجري في الرقيق حكمه أيضاً.

وإن كانت المصلحة عامة؛ فعلى من تعلَّقت بهم المصلحة أنْ يقوموا بمصالحه، على وجه لا يُخلُّ بأصل مصالحهم، ولا يُوقِعُهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها، وذلك أنه إما أن يقال للمكلَّف لا بدَّ لك من القيام بما يخصُّك وما يَعمُّ غيرك، أو بما يخصُّك فقط، أو بما يعمُّ غيرك فقط، والأول لا يصحُّ؛ فإنَّا قد فرضناه مما لا يطاق، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف، فليس بمكلَّف بهما معاً أصلاً.

والثاني أيضاً لا يصحُّ؛ لأن المصلحة العامَّة مقدَّمة على المصلحة الخاصَّة كما تقدم قبل هذا، إلَّا إذا دخل على المكلَّف بها مفسدة في نفسه، فإنه لا يكلَّف إلَّا بما يخصُّه على تنازع[١] في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذلك واجب عليهم، وإلَّا[٢] لزم تقديم المصلحة الخاصة عل العامة بإطلاق من غير ضرورة، وهو باطل بما تقدم من الأدلة[٣]، وإذا وجب عليهم تعيَّن على هذا المكلَّف التجرُّد إلى القيام بالمصلحة العامة، وهو الثالث من الأقسام المفروضة.

فصل: (نفقة المكلَّف بمصالح العامة من بيت مال المسلمين)

إذا تقرَّر أنَّ هذا القسم الثالث متعيّن على مَن كلّف به على أن يقوم الغير بمصالحه؛ فالشرط في قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لا تخلّ بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضررٌ.

وقد تعيَّن ذلك في زمان السَّلف الصالح؛ إذ جعلَ الشرعُ في الأموال ما يكون مُرصَداً لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حقٌّ لجهة معيَّنة إلَّا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو مال بيت المال، فيتعيَّن لإقامة مصلحة هذا المكلَّف ذلك الوجه بعينه، ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصاً بمثل هذه الوجوه، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم، وضرر على المَقوم لهم.

أما مضرَّة القائم فمن جهة لحاق المنَّة من القائمين إذا تعيَّنوا في القيام بأعيان المصالح،

---

(١) أي: كما تقدم نظيره في مسألة الترس، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره.

(٢) أي: وإلا نقل أنه لا يصح، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة، لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل.

(٣) التي هي النهي عن تلقي السلع، والاتفاق على تضمين الصناع، إلى غير ذلك.

والمنُّ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات، وقد اعتبرَ الشارعُ هذا المعنى في مواضع كثيرة، ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول، وقالت جماعة: إذا وُهِبَ الماءُ لعادم الماء للطهارة؛ لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم، إلى غير ذلك، وأصله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَـٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤] فجعل المنَّ مِن جملة ما يُبطل أجر الصدقة، وما ذلك إلَّا لما في المنِّ من إيذاء المتصدَّق عليه. وهذا المعنى موجود على الجملة في كلِّ ما فرض من هذا الباب، هذا وجه، ووجه ثانٍ ما يلحقه من الظنون المتطرقة، والتهمة اللاحقة[1]، عند القبول من المعيَّن؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحُكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال، وجعلها عليه [الصلاة و] السلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب.

وأما مضرة الدافع؛ فمن جهة كُلفة القيام بالوظائف عند التعيين، وقد يتيسَّر له ذلك في وقت دون وقت، أو في حالٍ دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه، ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلّف لها أُخَيَّة الجزية، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال. هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلَّف بإقامتها؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المُبالغ في القيام بالمصلحة، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل، وذلك ضد المصلحة، ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [الشعراء: ١٠٩]، ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧]، ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦] إلى سائر ما في هذا المعنى، وبالوجه الآخر[2] عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين، وهذا كلُّه في غاية الظهور، والله أعلم.

فصل: (إتلاف المكلَّف نفسه أثناء قيامه بالمصلحة العامة)

هذا كلُّه فيما إذا كانت المصلحة إذا قام بها لَحِقَه ضررٌ ومفسدةٌ دنيوية يصح أن يقوم بها غيره.

---

(١) ★ في الأصل: اللاصقة.

(٢) وهو كونه ذريعة إلى الميل... إلخ، وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا؛ وهو ما يلحقه من الظنون والتهم، فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معاً، وقد يقال: إن الإجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لا يقتضي هذا الإجماع؛ إلا أن يقال: ضمه إليه يقوي سند الإجماع.

فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره؛ فهي مسألة التُّرس وما أشبهها، فيجري فيها خلاف كما مرَّ، ولكن قاعدة «منع التكليف بما لا يطاق» شاهدة بأنه لا يكلَّف بمثل هذا، وقاعدة «تقديم المصلحة العامة على الخاصة» شاهدة بالتكليف به؛ فيتواردان على هذا المكلَّف من جهتين، ولا تناقض فيه؛ فلأجل ذلك احتمل الموضع الخلاف.

وإن فُرض في هذا النوع إسقاط الحظوظ؛ فقد يترجَّح جانب المصلحة العامة، ويدلُّ عليه أمران:

أحدهما: قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها، فمثل هذا داخل تحت حكمها.

والثاني: ما جاء في خصوص الإيثار في قصة[1] أبي طلحة في تَتْريسِه على رسول الله ﷺ بنفسه، وقوله: «نحري دون نحرِك»، ووقايته له حتى شُلَّت يده، ولم ينكر ذلك رسول الله ﷺ[2]، وإيثار[3] النبي ﷺ غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس، حتى يكون مُتَّقى به[4]، فهو إيثار راجع إلى تحمُّل أعظم المشقات عن الغير، ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته ﷺ بنفسه ظاهر؛ لأنه كان كالجُنَّة للمسلمين.

وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه مَن يَعمُّ بقاؤه مصالح الدِّين وأهله[5]، وهو النبي ﷺ، وأما عدمه فتعمُّ مفسدته الدِّين وأهله، وإلى هذا النحو مال أبو الحسين النوري[6] حين تقدَّم إلى السياف وقال: «أوثر أصحابي بحياة ساعة»، في القصة المشهورة[7].

---

(١) وظاهر أنها في الموضوع، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة، وحياة أبي طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة.

(٢) ★ تقدم تخريجه، والذي شلت يده هو طلحة بن عبيد الله. أخرجه البخاري: ٣٧٢٤، وأحمد: ١٣٨٥، عن قيس بن حازم قال: «رأيت يد طلحة التي وقى بها النبي ﷺ قد شلَّت».

(٣) انظر ماذا يقال في هذا؛ هل يقال: إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به ﷺ خاص في مقابلة عام لأهل المدينة؟ إذا قيل هذا؛ فإنه يتنافى مع ما تقدم في قصة أبي طلحة، أما المؤلف؛ فوجه القصتين باختلاف الاعتبار؛ فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة، وأنه خاص في مقابلة عامّ، وجعل إيثار أبي طلحة خاصّاً لعامّ باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله؛ فعليك بالنظر في الجمع.

(٤) ★ أخرجه البخاري: ٢٨٢٠، ومسلم: ٦٠٠٦، وأحمد: ١٢٤٩٤، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٥) ★ في الأصل: بقاؤه الدين وأهله مصالح.

(٦) ★ هو أحمد بن محمد النوري أبو الحسين، بغدادي المولد والمنشأ، صحب السري السقطي وابن أبي الحواري، وكان من أقران الجنيد، توفي سنة (٢٩٥هـ). انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء»: (١٤/ ٧٠)، و«تاريخ بغداد»: (٥/ ١٣٠). وفي الأصل و (د): الحسن بدل الحسين.

(٧) ★ أخرج هذه القصة أبو نعيم في «الحلية»: (١٠/ ٢٥٠)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (٥/ ١٣٤).

وإن كانت أُخروية كالعبادات اللازمة عيناً، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً؛ فلا يخلو أنْ يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلًّا بهذه الواجبات الدينية قطعاً، أو لا.

فإن أخلَّ بها لم يسع الدخول فيها إذا كان الإخلال بها عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مقدَّمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق، ولا أظن هذا القسم واقعاً؛ لأن الحرج وتكليف ما لا يُطاق مرفوع، ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع.

وإن لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعدّ خلافه كمالاً؛ فهذا من جهة المندوبات، ولا تعارض المندوبات الواجبات؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة[١]، وقد نُقل عن عمر بن الخطاب ﷺ نحو هذا، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة[٢]، ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: **«إني لأسمَعُ بكاءَ الصَّبي»** الحديث[٣].

وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصاً بعد ولكن ذلك متوقَّع؛ فإنه[٤] يحلُّ محلّ مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه، فهل يُعدُّ ذلك من قَبيل المفسدة الواقعة في الدِّين، أم لا؟ كالعالِم يعتزل الناس خوفاً من الرِّياء والعُجب وحُبِّ الرياسة؛ وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يَصلُح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلبَ الدنيا به أو المحمدة، وكان ذلك التَّرك مؤدِّياً إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة؛ فالقول هنا بتقديم العموم أَوْلى؛ لأنه لا سبيل لتعطيل[٥] مصالح الخلق ألبتة، فإنَّ إقامة الدِّين والدنيا لا تحصل إلَّا بذلك، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها، فلا يمكن إلّا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو يَشقُّ عليه، والتعرُّض للفتن والمعاصي راجعٌ إلى اتباع هوى النفس[٦] خاصة، لا سيِّما في

---

(١) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره، بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة، وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام.

(٢) ★ أخرج البخاري معلقاً (كتاب العمل في الصلاة)، قبل الحديث: ١٢٢١، ووصله ابن أبي شيبة في «مصنفه»: (٢/ ١٨٦) بإسناد صحيح، قال عمر ﷺ: «إني لأجهِّزُ جيشي وأنا في الصلاة».

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٧٠٩، ومسلم: ١٠٥٦، وأحمد: ١٢٠٢٧، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(٤) أي: فإن التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل؛ أي: فالمقام في ذاته كما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك، وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما، أي: والتوقع احتمال قوي؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل، أم لا؟

(٥) ★ في الأصل: إلى تعطيل.

(٦) ★ في الأصل: النفوس.

المنهيات؛ لأنها مجرَّد التَّرك، والتَّرك لا يزاحم الأفعال في تحصيله، والأفعال إنما يلزمه منها الواجب وهو يسير؛ فلا ينحلُّ عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وإن كان لا يقدر على القيام بذلك إلّا مع المعصية؛ فليس بعذر؛ لأنه أمرٌ قد تعيَّن عليه فلا يرفعه عنه مجرَّد متابعة الهوى؛ إذ ليس من المشقات، كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً أو الزكاة؛ فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعُجب وما أشبه ذلك وإن فرض أنه يقع به، بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد علم أنه لا يسلَم من ذلك، فصار كالمتسبِّب لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه.

فالجواب: أنه لو كان كذلك ـ وقد تعيَّن عليه القيام بذلك العامّ ـ لجاز في مثله مما تعيَّن عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق، نعم قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعدٍّ؛ فهذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعَزْله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطاً عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هذا أنه واقع[1] في مخالفةٍ أسقطت عدالتَه، فلم تصِح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فُرض أنَّ عدم إقامته لا يُخلُّ بالمصلحة العامة، لوجود غيره مثلاً ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجّح جانب السلامة من العارض، وقد يرجّح جانب المصلحة العامة، وقد يفرّق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينْحتِم عليه طلب، وبين مَن له قوة في إقامة المصلحة وغَناء ليس لغيره ـ وإن كان لغيره غَناء أيضاً ـ فينحتم أو يترجّح الطلب، والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رَجَحَ منها غلب، وإن استويا كان محلّ إشكال وخلاف بين العلماء، قائمٍ من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل: (إلغاء المفسدة بجانب المصلحة العظمى)

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عِظَم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذلك مثال واقع:

حكى عياض في «المدارك»[2] أنَّ عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر بن مجاهد والقاضي ابن الطيب، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة، فلما وصل كتابه إليهما؛ قال

---

(١) ★ في (د): وقع.

(٢) ★ «ترتيب المدارك»: (٢/ ٥٨٩).

الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة ـ لأن الديلم كانوا روافض ـ لا يحلُّ لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلَّا أن يقال: إنَّ مجلسَه مشتمل على أصحاب المحابر كلِّهم، ولو كان خالصاً لله لنهضت. قال القاضي ابن الطيب فقلت لهم: كذا قال المحاسبي وفلان ومن في عصرهم: «إن المأمون فاسق لا نَحضر[1] مجلسه» حتى ساق أحمد بن حنبل إلى «طرسوس» وجرى عليه ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر، وتبيَّن له ما هم عليه بالحجة، وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم، حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية، وها أنا خارج إن لم تخرج، فقال الشيخ: إذ شرحَ اللهُ صدرك لهذا فاخرج، إلى آخر الحكاية.

فمثل هذا إذا اتفق يلغى[2] في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد؛ فلا يكون لها اعتبار، وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكُلِّي بالإخلال والفساد، وقد مرَّ بيانه في أوائل هذا الكتاب والحمد لله.

المسألة الثامنة: (قصد مجرد الامتثال في ما شُرع لمصلحة)

التكاليف إذا عُلم قصد المصلحة فيها؛ فللمكلَّف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فُهم من مقصد الشارع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي ألَّا يخليه من قصد التعبُّد؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبُّد، إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه[3]، وإنما هي تابعة لمقصود التعبُّد، فإذا اعتُبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلَّف؛ فكم ممن فَهِم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها! وهي غفلة تُفوِّت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبُّد.

وأيضاً؛ فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلَّا دليل ناصٌّ على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلَّة النصِّي[4]؛ إذ يقلُّ في كلام الشارع أن يقول مثلاً: لم أشرع هذا الحُكم إلَّا لهذه الحِكم، فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطَّرد؛ كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطَّلع عليه أو لم يطَّلع عليه، وهذا

---

(١) ★ في (د): يحضر.
(٢) ★ في (د): تلغى.
(٣) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول، وتقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع.
(٤) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك.

أكمل من الأول؛ إلَّا أنه ربما فاته النظر إلى التعبُّد، والقصدُ إليه في التعبُّد؛ فإنَّ الذي يعلم أنَّ هذا العمل شُرِعَ لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد؛ فقد يعملُ العملَ قاصداً للمصلحة، غافلاً عن امتثال الأمر فيها، فيشبه مَن عملها من غير ورود أمر[1]، والعامل على هذا الوجه عمله عاديّ فيفوِّت قصد التعبُّد؛ وقد يستفزّه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرُّب إلى المخلوق، أو الوجاهة عنده، أو نَيل شيء من الدنيا، أو غير ذلك من المقاصد المُردية بالأجر؛ وقد يعمل هنالك لمجرَّد حظِّه، فلا يكمل[2] أجره كمال من يقصد التعبُّد.

والثالث: أن يقصدَ مجرَّد امتثال الأمر، فَهِم قصدَ المصلحة أو لم يَفهَم؛ فهذا أكمل وأسلم.

أما كونه أكمل؛ فلأنه نصَبَ نفسه عبداً مؤتمِراً، ومملوكاً مُلبِّياً؛ إذ لم يعتبر إلَّا مجرد الأمر. وأيضاً؛ فإنه لمَّا امتثل الأمر؛ فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جُملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد عَلِم اللهُ تعالى كلَّ مصلحة تنشأ عن هذا العمل؛ فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيِّدها ببعض المصالح دون بعض.

وأما كونه أسلم؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإنْ عرض له قصد غير الله ردَّه قصد التعبُّد، بل لا يدخل عليه في الأكثر، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح؛ فإنه قد عدَّ نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً؛ فربما داخَلَه شيء من اعتقاد المشاركة؛ فتقوم لذلك نفسه.

وأيضاً؛ فإنَّ حظَّه هنا ممحوٌّ من جهته، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي، والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها، ولهذا بسطٌ في كتاب الأحكام، وبالله التوفيق.

---

(١) بل بمجرد هواه، وهذا مذموم؛ فيكون فعل ما يشبه المذموم.

(٢) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ، ولكنه لا يخلو من الأجر؛ لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم.

المسألة التاسعة: (خيار العبد في إسقاط حقِّه)

كلُّ ما كان من حقوقِ الله فلا خيرة فيه للمكلَّف على حال، وأما ما كان من حقِّ العبد في نفسه؛ فله فيه الخيرة.

أما حقوق الله تعالى؛ فالدلائل على أنها غير ساقطة ـ ولا ترجع لاختيار المكلَّف ـ كثيرة، وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، الذي أعلاه الجهاد[1]، وما يتعلَّق بذلك من الكفَّارات والمعاملات، والأكل والشرب واللباس، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حقُّ الله تعالى أو حقُّ الغير من العباد، وكذلك الجنايات كلُّها على هذا الوِزان، جميعها لا يصح إسقاطُ حقِّ الله فيها ألبتة، فلو طمع أحدٌ في أن يُسقِط طهارةً للصلاة أيّ طهارة كانت، أو صلاةً من الصلوات المفروضات، أو زكاةً أو صوماً أو حجّاً أو غير ذلك، لم يكن له ذلك، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتقصَّى عن عُهدتها، وكذلك لو حاول استحلالَ مأكول حيٍّ مثلاً من غير[2] ذكاة، أو إباحة ما حرَّم الشارعُ من ذلك، أو استحلالَ نكاحٍ بغير ولي أو صداق، أو الرِّبا، أو سائر البيوع الفاسدة، أو إسقاط حدِّ الزنى أو الخمر أو الحرابة، أو الأخذ بالغُرْم والأداء على الغير بمجرَّد الدعوى عليه، وأشباه ذلك؛ لم يصح شيء منه، وهو ظاهرٌ جداً في مجموع الشريعة، حتى إذا كان الحُكم دائراً بين حقِّ الله وحقِّ العبد؛ لم يصح للعبد إسقاط حقِّه إذا أدّى إلى إسقاط حقِّ الله.

فلأجل ذلك لا يعترض هذا بأن يقال مثلاً: إنَّ حقَّ العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يده، فإذا أسقط ذلك بأن سلَّط يد الغير عليه؛ فإما أن يقال بجواز ذلك له أو لا؛ فإن قلت «لا» وهو الفقه؛ كان نقضاً لما أصّلت؛ لأنه حقّه، فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخيَّر في إسقاطه، والفقه يقتضي أن ليس له ذلك. وإن قلت «نعم» خالفت الشرع؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوّت عضواً من أعضائه، ولا مالاً من ماله، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ثم توعَّد عليه، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

---

(١) لأنه نهي عن المنكر، بل عن أنكر المنكرات، وتغيير له باليد؛ فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا، فمن وقف في طريق ذلك؛ حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد.

(٢) ★ في الأصل: مثلاً بغير.

وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه. وحرَّم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل بُرهة، فما ظنك بتفويته جملة؟ وحَجَر على مبذِّر المال، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال[1]، فهذا كلُّه دليلٌ على أن ما هو حقٌّ للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة.

لأنَّا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حقِّ الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد، وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك، فإذا أكمَلَ اللهُ تعالى على عبدٍ حياته وجسمه وعقله الذي[2] به يحصل له ما طلب به من القيام بما كُلِّف به فلا يصح للعبد إسقاطه.

اللهم إلَّا أن يبتلى المكلَّف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسبُّبه، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه؛ فهنالك يتمحَّض حقُّ العبد؛ إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه، فله الخيرة فيمن تعدَّى عليه؛ لأنه قد صار حقّاً مستوفى في الغير كدَيْن من الديون، فإن شاء استوفاه، وإن شاء تركه. وتركُه هو الأولى إبقاء على الكُلِّي؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]، وقال: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]، وذلك أنَّ القِصاص والدِّية إنما هي جَبْر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه أو جسده؛ فإنَّ حقَّ الله قد فات ولا جبر له.

وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبُّب غير واجب ودفع المظالم عنك غير واجب[3] على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهيات. وأما المال فجارٍ على ذلك الأسلوب، فإنه إذا تعيَّن الحقُّ للعبد فله إسقاطه، وقد قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرُّف فيه وإتلافه في غير مقصدٍ شرعي يبيحه الشارع؛ فلا، وكذلك سائر ما كان من هذا الباب.

وأما تحريم الحلال أو تحليل[4] الحرام وما أشبهه فمن حقِّ الله تعالى؛ لأنه تشريعٌ مبتدأ، وإنشاء كُلِّية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيهما تحكُّم؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تُحلِّل به أو تحرِّم؛ فهو مجرَّد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة.

---

(١) ★ أخرج البخاري: ٧٢٩٢، ومسلم: ١٣٤٢، وأحمد: ١٨١٩٩، من حديث المغيرة بن شعبة في حديث طويل في آخره: «... إنه كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال...».

(٢) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً.

(٣) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل؛ حتى لا يعد مخالفاً له.

(٤) ★ في (د): وتحليل.

فإن قيل: فقد تقدم أيضاً أن كلَّ حقٍّ للعبد لا بُدَّ فيه من تعلُّق حقِّ الله به، فلا شيء من حقوق العباد إلَّا وفيه لله حقٌّ؛ فيقتضي أن ليس للعبد إسقاطه، فلا يبقى بعد هذا التقرير حقٌّ واحد يكون العبد فيه مخيَّراً، فقسم العبد إذاً ذاهبٌ، ولم يبقَ إلَّا قسم واحد.

فالجواب: أن هذا القسم الواحد هو المنقسم؛ لأن ما هو حقٌّ للعبد إنما ثبت كونه حقّاً له بإثبات الشَّرع ذلك له، لا بكونه مستحقّاً لذلك بحكم الأصل، وقد تقدم[1] هذا المعنى مبسوطاً في هذا الكتاب، وإذا كان كذلك؛ فمن هنا ثبت للعبد حقّ ولله حقّ.

فأما ما هو لله صرفاً[2]؛ فلا مقال فيه للعبد.

وأما ما هو للعبد؛ فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار، وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقُّه على الجملة، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرُّف فيما بيده من غير حجر عليه، إذا كان تصرُّفه على ما ألف من محاسن العادات، وإنما الشأن كلُّه في فهم الفرق بين ما هو حقٌّ لله، وما هو حقٌّ للعباد، وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب، والحمد لله.

المسألة العاشرة: (تعريف الحيل وأمثلتها)

التحيُّل بوجهٍ سائغٍ مشروعٍ في الظاهر أو غيرِ سائغ على إسقاط حُكمٍ أو قلبِه إلى حُكمٍ آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلَّا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تُشرع له؛ فكأن التحيُّل مشتمل على مقدمتين:

---

(١) أي: في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع، والفصل الذي بعدها في تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أقسام؛ فقوله بعد: «في آخر النوع الثالث» غير ظاهر.

(٢) أي: أو كان حقه تعالى مغلباً، وقوله: «وما هو للعبد»؛ أي: ما كان حقه فيه مغلباً؛ كحق المدبر ألا يباع مثلاً، وكالأمور المالية وغيرها مما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا؛ فكل هذا حق العبد فيه مغلب فله إسقاطه، وعلى هذا يفهم قوله: «تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة»، أي: وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد؛ فاجتمع كلام المؤلف أولاً وآخراً، وقوله: «في أنواع المتناولات»؛ أي: لا في جنسها؛ فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك؛ لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة.

إحداهما: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر.

والأخرى: جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام، هل[1] يصحُّ شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟

وهو محلٌّ يجب الاعتناء به، وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بُدّ من شرح هذا الاحتيال.

وذلك أنَّ الله تعالى أوجب أشياء وحرَّم أشياء، إما مطلَقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك، وكما حرَّم الزِّنى والرِّبا والقتل ونحوها، وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب، وحرَّم أُخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة والكفَّارات والوفاء بالنذور والشُّفعَة للشريك، وكتحريم المطلَّقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق، وما أشبه ذلك، فإذا تسبَّب المكلَّف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه أو في إباحة ذلك المحرَّم عليه، بوجهٍ من وجوه التَّسبُّب حتى يصير ذلك الواجبُ غير واجبٍ في الظاهر، أو المحرَّم حلالاً في الظاهر أيضاً.

فهذا التسبُّب يسمى حِيلة وتحيُّلاً؛ كما لو دخل وقتُ الصلاة عليه في الحَضَر؛ فإنها تجب عليه أربعاً، فأراد أن يتسبَّب في إسقاطها كلِّها بشرب خمر أو دواءٍ مُسْبِت، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه، أو قصرِها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة. وكذلك مَن أظلَّه شهرُ رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهَبَه أو أتلَفَه بوجهٍ من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقُضي عليه بقيمتها فوطئها بذلك، أو أقام شهود زور على تزويج بِكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين إلى أجل؛ فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرِّقه أو تفريق مجتمعه.

وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام، وإسقاط الواجب، ومثله جارٍ في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرةَ لتحرُم عليه، أو إثبات حقٍّ لا يثبت؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدَّيْن، وعلى الجملة فهو تحيُّل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أُخَر،

(١) الجملة الاستفهامية خبر من قوله: «التحيل بوجه... إلخ».

بفعلٍ صحيحِ الظاهر؛ لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع.

المسألة الحادية عشرة: (أدلة منع الحِيَل)

الحِيَلُ في الدِّين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة[١]، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصات[٢] يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع.

فمن الكتاب: ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة:٨] إلى آخر الآيات؛ فذمَّهم وتوعَّدهم وشنَّع عليهم، وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي، وبهذا المعنى كانوا في الدَّرْك الأسفل من النار، وقيل فيهم: إنهم ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ٩]. وقالوا عن أنفسهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة:١٤]؛ لأنهم تحيَّلوا بملابسة الدِّين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة.

وقال تعالى في المُرائين بأعمالهم: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ الآية [البقرة:٢٦٤]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء:٣٨]، وقال: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء:١٤٢]؛ فذمَّ وتوعَّد[٣] لأنه إظهارٌ للطاعة لقصد دنيوي يتوصل[٤] بها إليه.

وقال تعالى في أصحاب الجنة: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ الآية، إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ

---

(١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً؛ فلذا قال: «في الجملة».

(٢) سيأتي له حديث: «لا ترتكبوا»، وهو عام؛ فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم.

(٣) التوعد في الآية الثانية؛ إما بناء على عطف ﴿وَٱلَّذِينَ﴾ على لفظ ﴿ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ قبله، أو على أنه مبتدأ، وقوله بعد ﴿فَسَآءَ قَرِينًا﴾ توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان.

(٤) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان؛ ففيها قلب الأحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختياراً لما قصدوا إليه من الإحراز المذكور، أما في آيات الرياء؛ فتوجد مقدمة جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره، ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه؟ تأمل.

﴿كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم: ١٧ ـ ٢٠] لمَّا احتالوا على إمساك حقِّ المساكين بأن قَصَدوا الصِّرام في غير وقت إتيانهم[١]، عذَّبهم الله تعالى بإهلاك مالهم.

وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ الآية [البقرة: ٦٥] وأشباهها؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة[٢] الاصطياد في غيره، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة:٢٣١] وفُسِّرت بأن الله حرَّم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها، بأن يطلِّقها، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلِّقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها.

وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ إلى قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة:٢٢٨] أن الطلاق كان في أول الإسلام إلى غير عَدد، فكان الرجلُ يرتجع المرأة قبل أن تنقضي عدَّتها، ثم يطلِّقها، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة:٢٢٩]. ونزل مع ذلك: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ الآية [البقرة:٢٢٩]، فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تفتدي منه، وهذه كلُّها حِيَلٌ على بلوغ غرض[٣] لم يشرع ذلك الحكم لأجله.

وقال تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء:١٢] يعني بالورثة، بأن يوصي بأكثر من الثلث أو يوصي لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا[٤] أَن يَكْبَرُوا﴾ [النساء:٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ الآية [النساء:١٩]، إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى.

ومن الأحاديث: قوله عليه [الصلاة و] السلام: «لاَ يُجمَعُ بينَ مُتفرِّقٍ ولا يفرَّق بين مُجتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَة»[٥] فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله، وقال: «لا تَرتَكِبُوا ما

---

(١) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه؛ فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين.

(٢) بأن حفروا حياضاً وأشرعوا إليها الجداول؛ فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء؛ فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت؛ ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت في صورة أنه في يوم الأحد، وكان ذلك في زمن داود عليه السلام.

(٣) أي: من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ.

(٤) أي: بناء على أنهما مفعولان لأجله.

(٥)★ أخرجه البخاري: ١٤٥٠، وأحمد: ٧٢، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

ارتكبتِ اليهودُ والنَّصارى يستَحِلُّون مَحارِمَ الله بأدنَى الحِيَل»[١]، وقال: «مَن أدخلَ فرساً بين فرسَيْن وقد أَمِنَ[٢] أن تُسْبق فهو قِمارٌ»[٣]، وقال: «قاتَلَ اللهُ اليهودَ حُرِّمَت عليهم الشُّحومُ فجَمَلُوها[٤] وباعُوها وأكلُوا أثمانَها»[٥].

وقال: «ليشربَنَّ ناسٌ من أُمَّتي الخَمرَ يُسَمُّونها بغير اسمها، يُعزَفُ على رؤوسهم بِالمعازِف والمُغَنِّيات، يَخسِفُ[٦] الله بهم الأرضَ ويجعلُ منهم القِرَدَة والخنازير»[٧]، ويروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً: «يأتي على الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسة أشياء: يستَحِلُّون الخمر بأسماءٍ يُسمُّونها بها، والسُّحتَ بالهدية، والقتلَ بالرَّهبة، والزِّنى بالنكاح، والرِّبا بالبيع»[٨]، وقال: «إذا ضَنَّ الناسُ بالدينار والدِّرهم[٩]، وتبايعوا بالعِينَة، واتَّبعوا أذنابَ البقر، وتركوا الجهادَ في سبيل الله، أنزلَ اللهُ بهم بلاءً فلا يرفعُه حتى يُرَاجِعوا دينَهم»[١٠]، وقال:

---

(١) ★ أخرجه ابن بطة في «إبطال الحيل» ص٤٦، من حديث أبي هريرة ﷺ وجوَّد إسناده ابن كثير في «تفسيره»: (١/ ١٥٠).

(٢) أي: فهو عالم بأن الرهان على مسابقة، ومع ذلك يدخل في صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة.

(٣) ★ أخرجه أبو داود: ٢٥٧٩، وابن ماجه: ٢٨٧٦، وأحمد: ١٠٥٥٧، من حديث أبي هريرة ﷺ، وإسناده ضعيف.

(٤) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي، بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها.

(٥) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٣٦، ومسلم: ٤٠٤٨، وأحمد: ١٤٤٧٢، من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٦) انظره ما مع تقرر من أمن أمته ﷺ من المسخ والخسف ويكفي أنه موقوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى، وقد ورد في «المصابيح» عن أنس في شأن البصرة: «أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير، وقد أوصاه ﷺ أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها»؛ فعليك باستكمال المقام، ومعروف أنهم يقولون: إن الأمن فيما عدا ما بين يدي الساعة؛ فالتوفيق ميسور.

(٧) ★ أخرجه أبو داود: ٣٦٨٨، وابن ماجه: ٤٠٢٠، وابن حبان: ٦٧٥٨، من حديث أبي مالك الأشعري ﷺ، وإسناده ضعيف. لكن لأوله شواهد عن غير واحد من الصحابة يصح بها، فمنها: عن عائشة عند الحاكم: (٤/ ١٦٤)، والبيهقي: (٨/ ٢٩٤)، وعن عبادة بن الصامت عند أحمد: ٢٢٧٠٩، وابن ماجه: ٣٣٨٥، وعن أبي أمامة الباهلي عند ابن ماجه: ٣٣٨٤.

(٨) تقدم تعليق الشيخ دراز على هذا الحديث (١/ ٢٧١).

(٩) أي: بخلوا بإنفاقهما في سبيل الله، وقوله: «وتبايعوا بالعينة» فسرت بأن تبيع الشيء بثمن لأجل ثم تشتريه نقداً بثمن أقل؛ فآلت المسألة إلى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير، وهو الربا بعينه، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم.

(١٠) ★ أخرجه أبو داود: ٣٤٦٢، وأحمد: ٤٨٢٥، من حديث ابن عمر ﷺ، وإسناده ضعيف، لكن له طرق =

«لعنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له»[١]، وقال: «لَعَن اللهُ الرَّاشي والمُرتَشي»[٢]، ونهى عن هدية المَدْيان فقال: «إذا أقرضَ أحدُكم قرضاً فأُهدِيَ إليه أو حملَه على الدابة، فلا يرْكَبها ولا يقبَلْها إلَّا أن يكون جَرَى بينه وبينه قبل ذلك»[٣]، وقال: «القاتلُ لا يَرِثُ»[٤]، وجَعَل هدايا الأمراء غلولاً[٥]، ونهى[٦] عن البيع والسلف[٧]، وقالت عائشة: «أبلغي زيد بنَ أرقم أنه قد أبطلَ جهادَه مع رسول الله ﷺ إن لم يَتُب»[٨].

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، كلُّها دائرة على أنَّ التحيُّل في قَلْبِ الأحكام ظاهراً غير جائز، وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

= وشواهد أخرى يتقوى بها، لذلك قال ابن القيم في «تهذيب السنن»: (٥/ ١٠٣): أن الحديث محفوظ، وقال الحافظ في «بلوغ المرام»: ٨٦٠، رجاله ثقات، وصححه ابن القطان.

(١) ★ أخرجه أبو داود: ٢٠٧٦، والترمذي: ١١١٩، وابن ماجه: ١٩٣٥، من حديث علي بن أبي طالب، وفي الباب عن ابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة وعقبة بن عامر ﷺ، وصححه الألباني في «صحيح الجامع»: ٥١٠١.

(٢) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٨٠، والترمذي: ١٣٣٧، وابن ماجه: ٢٣١٣، وأحمد: ٦٥٣٢، وابن حبان: ٥٠٧٧، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، وإسناده قوي.

(٣) ★ أخرجه ابن ماجه: ٢٤٣٢، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٣٥٠) من حديث أنس بن مالك ﷺ. وضعفه الألباني في «ضعيف الجامع»: ٣٩٠.

(٤) ★ أخرجه الترمذي: ٢١٠٩، وابن ماجه: ٢٧٣٥، والبيهقي في «الكبرى»: (٦/ ٢٢٠) من حديث أبي هريرة ﷺ، قال البيهقي: إسحاق بن عبد الله لا يحتج به، إلَّا أن شواهده تقويه.

(٥) ★ أخرجه أحمد: ٢٣٦٠١، والبيهقي في «الكبرى»: (١٠/ ١٣٨)، من حديث أبي حميد الساعدي، وإسناده ضعيف.

وله شواهد عديدة منها ما أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٧٨٥٢، من حديث أبي هريرة، وعبد الرزاق: ٤٦٦٥، والطبراني في «الأوسط»: ٤٩٦٩، من حديث جابر بن عبد الله، وفيه برقم: ٦٩٠٢، من حديث ابن عباس ﷺ.

(٦) لأنه تحيُّل على أكل أموال الناس بالباطل؛ إذ إن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله.

(٧) ★ أخرجه أبو داود: ٣٥٠٤، والترمذي: ١٢٣٤، والنسائي: ٤٦١١، وابن ماجه: ٢١٨٨، وأحمد: ٦٦٥٨، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ، وإسناده حسن.

(٨) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ١٤٨١٢، والدارقطني: (٣/ ٥٢)، والبيهقي في «الكبرى»: (٥/ ٣٣٠). وانظر كلام الزيلعي فيه في «نصب الراية»: (٤/ ٢٤).

المسألة الثانية عشرة[١]: (الحِيَل مفوّتة للمصالح المقصودة من التشريع)

لما ثبت أنَّ الأحكام شُرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبيَّن، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أمورٌ أُخر هي معانيها، وهي المصالح التي شُرعت لأجلها؛ فالذي عُمِل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات.

فنحن نعلم أنَّ النطقَ بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شُرعت للتقرُّب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد، فإذا عمل بذلك على قصد نَيل حظٍّ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلِّي رئاء الناس ليُحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التي شُرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً: إنَّ المقصودَ بمشروعيتها رفع رذيلة الشُّح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرَّضة للتلف؛ فمن وهب في آخر الحول مالَه هروباً[٢] من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه؛ فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين؛ فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهبة إرفاقٌ وإحسان للموهوب له، وتوسيعٌ عليه، غنياً كان أو فقيراً، وجَلْبٌ لمودَّته ومؤالفته، وهذه الهبة على الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي؛ لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة، فتأمل[٣] كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي!

---

(١) تفصيل وافٍ لما أجمل في المسألة قبلها.

(٢) سيأتي له بلفظ: «هرباً» وهو الصحيح لغة.

(٣) فالهبة المشروعة لا تنافي قصد الشارع من الزكاة، وهو رفع الشح، والإرفاق بالناس والإحسان إليهم، أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها؛ فإنها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والإحسان إلى عباده.

ومثله أنَّ الفدية شُرعت للزوجة هرباً من ألَّا يُقيما حدودَ الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحظور، فهذه بذلت مالها طلباً لصلاح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً؛ فإذا أضرَّ بها لتفتدي منه؛ فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرَّ بها لغير موجب، مع القدرة[1] على الوصول إلى الفراق من غير إضرار، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان، ولا خوفاً من ألَّا يقيما حدود الله؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها فمن[2] جهة الاضطرار والخروج من الإضرار، وصار غير جائز له إذا وضع على غير المشروع.

وكذلك نقول: إنَّ أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كُلِّية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كلِّ مسألة على الخصوص، أما الجزئية فما يُعرِب عنها كلّ دليل لحكم في خاصته، وأما الكُلِّية فهي أن يكون كلُّ مكلَّف تحت قانون معيَّن من تكاليفِ الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيَّبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشَّرع، وقد مرَّ بيان هذا فيما تقدم، فإذا صار المكلَّف في كلِّ مسألة عنَّت له يتبع رُخَص[3] المذاهب، وكلّ قول وافق فيها هواه، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع[4] وأخَّر ما قدمه، وأمثال ذلك كثيرة.

فصل: (جواز الحيل إذا كانت لا تناقض المصالح الشرعية)

فإذا ثبت هذا فالحِيَل التي تقدم إبطالُها وذمُّها والنهي عنها ما هَدَم أصلاً شرعياً وناقضَ مصلحة شرعية. فإن فرضنا أنَّ الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شَهِد الشرعُ باعتبارها؛ فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة، ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه؛ كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيُّل بها في

---

(١) لأن ذلك في يده دائماً.
(٢) ★ في (د): من.
(٣) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب.
(٤) أي: ولم يكن داخلاً مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين في هذا التكليف. قلت: وفي الأصل: الشرع.

إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها، كنسبة[١] التحيُّل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك؛ إلَّا أنَّ هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول؛ فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية[٢] بإطلاق. والمصالح والمفاسد الأخروية مقدَّمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق؛ إذ لا يصحُّ اعتبار مصلحةٍ دنيويةٍ تُخلُّ بمصالح الآخرة، فمعلوم أنَّ ما يُخلُّ بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذمِّ النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه، وكِلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأما الثالث: فهو محلّ الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظارُ النُّظَّار، من جهة أنه لم يتبيَّن فيه بدليل واضح قطعي لَحاقَه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبيَّن فيه للشارع مقصدٌ يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وُضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه، فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة؛ فالتحيُّل جائز، أو مخالف؛ فالتحيُّل ممنوع، ولا يصح أن يقال: إنَّ مَن أجاز التحيُّل في بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء منه على تحرِّي قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيُّل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظنّاً لا تصدر من عوام المسلمين فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدِّين، نفعنا الله بهم، كما أن المانع إنما منع بناء على أنَّ ذلك مخالف لقصد الشارع ولِمَا وُضع في الأحكام من المصالح، ولا بدَّ من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحَّتها، وبالله التوفيق.

فمن ذلك نكاح المحلِّل؛ فإنه تحيَّل إلى رجوع الزوجة إلى مطلِّقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]؛ فقد نكَحَت المرأة هذا المحلِّل، فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقَّى منه فهم المقاصد الشرعية.

وقوله عليه [الصلاة و] السلام: «لا، حتى تذُوقِي عُسَيْلَتَه ويَذوقَ عُسَيْلَتك»[٣] ظاهر أنَّ

---

(١) أي: في أن كلًّا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناهما توصلاً إلى غرض دنيوي.

(٢) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله لا دنيوية؛ لأن في ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله، لكنه إذ عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٢٦٣٩، ومسلم: ٣٥٢٦، وأحمد: ٢٤٠٩٨، من حديث عائشة رضي الله عنها.

المقصودَ في النكاح الثاني ذوق العُسَيْلَة، وقد حصل في المحلِّل، ولو كان قصد التحليل معتبَراً في فساد هذا النكاح لبيَّنه عليه الصلاة والسلام، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلَّا لزم ذلك في كلِّ حيلة، كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول؛ دلَّ على صحة موافقته لقصد الشارع.

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هذا النكاح ظاهرة؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبُّباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبَّد؛ لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شُرِعَ الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حلِّ اليمين، من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلَّا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك.

وأيضاً لا يلزم إذا شُرعت القاعدة الكُلِّية لمصلحة أن توجد المصلحة في كلِّ فرد من أفرادها عيناً حسبما تقدم؛ كما في نكاح حلِّ اليمين، والقائل: إن تزوجتُ فلانة فهي طالق، على رأي مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذلك.

هذا تقرير بعض ما يستدلُّ به من قال بجواز الاحتيال هنا، وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر، فلا نطوّل بذكره، وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب في «شرح الرسالة»، فإليك النظر فيه.

ومن ذلك مسائل بيوع الآجال؛ فإنَّ فيها التحيّل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل، لكن بعقدين كلّ واحد منهما مقصود في نفسه، وإن كان الأول ذريعة؛ فالثاني غير مانع؛ لأنَّ الشارعَ إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بَجلْبِ المصالح ودَرْءِ المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحرِّي المكلَّف تلك الوجوه غير قادح، وإلَّا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة، وإذا فُرض أنَّ العقدَ الأول ليس بمقصود العاقد وإنما مقصوده الثاني؛ فالأول إذاً منزّل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل، وهذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل فليجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدلُّ على صحة التوسل في مسألتنا وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه

[الصلاة و] السلام: «بِعِ الجمعَ بالدَراهم، ثم ابتَعْ بالدَّراهم جَنِيباً»[١] فالقصد ببيع الجمع بالدراهم، التوسل إلى حصول الجَنيب بالجمع، لكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل[٢] إنَّ هذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

منها: ما يُسَدُّ باتفاق؛ كسَبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤدٍّ إلى سَبِّ الله تعالى، وكسَبِّ أبوي الرجل إذا كان مؤدِّياً إلى سبِّ أبوي السابِّ، فإنه عُدّ في الحديث[٣] سَبّاً من السابِّ لأبوي نفسه، وحفرِ الآبار في طُرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السُّم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ومنها: ما لا يُسَدُّ باتفاق؛ كما إذا أحبَّ الإنسانُ أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه، فيتحيَّل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات، فإن مقصودها الذي أُبيحت له إنما يرجع إلى التحيُّل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

ومنها: ما هو مختلف فيه، ومسألتنا من هذا القسم؛ فلم نخرج عن حكمه بعدُ، والمنازعة باقية فيه.

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيُّل في المسألة، وأدلة الجهة الأخرى مقرَّرة واضحة شهيرة؛ فطالعها في مواضعها[٤]، وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب[٥]، لقلة الاطلاع عليه من كُتُب أهله؛ إذ كُتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، ومع أنَّ اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب

(١) ★ أخرجه البخاري: ٢٢٠١ ـ ٢٢٠٢، ومسلم: ٤٠٨٢، وأحمد: ١١٤١٢، من حديث أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة رضي الله عنهما.
الجَمع: الخلط من التمر، والجنيب: نوع جيد من التمر.

(٢) أي: المانع.

(٣) ★ الذي أخرجه البخاري: ٥٩٧٣، ومسلم: ٢٦٣، وأحمد: ٧٠٢٩، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. وتقدم لفظه (١/ ٦٣٠).

(٤) في كتاب «إعلام الموقعين» بسط عظيم في هذا الموضع.

(٥) لعل الأصل: «للغريب»، يعني: في مقابلة الشهير الذي للمانعين.

الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهبٍ غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمعَ الناسُ على فضلهم وتقدُّمهم في الدِّين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه، وقد وُجد هذا كثيراً. ولنكْتَفِ بهذين المثالين، فهما من أشهر المسائل في باب الحِيَل، ويُقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما.

فصل: (بيان الجهات التي تُعرف بها مقاصد الشارع)

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جدّاً، وقد مرَّ منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير، وسيأتي منه مسائل أُخر تفريعاً أيضاً، ولكن لا بُدَّ من خاتمة تَكِرُّ على كتاب المقاصد بالبيان، وتُعرِّف بتمام المقصود فيه بحول الله.

فإن للقائل أن يقول: إنَّ ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع؛ فبماذا يُعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟

والجواب: أن النظر هاهنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدهما أن يقال: إنَّ مقصد الشارع غائب عنَّا حتى يأتينا ما يعرّفنا به، وليس ذلك إلّا بالتصريح الكلامي، مجرّداً[1] عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يُراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإنْ وقعت في بعض[2]؛ فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة، ويبالغ في هذا حتى يُمنع القول بالقياس، ويؤكّده ما جاء في ذمِّ الرأي والقياس، **وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي «الظاهرية» الذين يحصرون مظانَّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص، ولعلّه يشار إليه في كتاب القياس إن شاء الله؛ فإنَّ القول به بإطلاق أخذٌ في طرفٍ تَشهدُ الشريعةُ بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.**

---

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة ما لم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هذا النظر، ولا تعتبر من مقاصد الشارع.

(٢) أي: فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها؛ فالنسل مثلاً في النكاح ما وجه كونه مقصوداً للشارع؟ وهكذا، وقوله: «ويبالغ في ذلك حتى يمنع القول بالقياس» منع القول بالقياس مبني على هذا بناءً ظاهراً، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأساً أو على أنها إن وقعت في البعض فسرها غير معروف؛ لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين، فقوله: «ويبالغ»؛ أي: يؤكد صحة ما يقول؛ فيلزم عليه عدم القول بالقياس، ويلتزم هذا اللازم.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا، إلَّا أنه ضربان:

الأول: دعوى أنَّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطَّرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسَّك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة، وهم «الباطنية» فإنهم لمَّا قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلَّا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم.

ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأَوْلى ألَّا يلتفت إلى قول هؤلاء، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو:

الضرب الثاني: بأن يقال: إنَّ مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ[1]، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلَّا بها على الإطلاق، فإن خالف النصُّ المعنى النظري اطّرح وقُدِّم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي «المتعمِّقين في القياس» المقدِّمين له على النصوص، وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر «العلماء الراسخين» فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يُعرف مقصد الشارع؛ فنقول ـ وبالله التوفيق ـ إنه يعرف من جهات:

إحداها: مجرَّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإنَّ الأمرَ معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكفّ عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده؛ فهذا وجه ظاهر عامّ لمن اعتبر مجرَّد الأمر والنهي من غير نظر إلى علّة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشَّرعي.

وإنما قيّد بالابتدائي تحرُّزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ

---

(١) لعل الأصل: «إلى المعاني النظرية» ليتسق الكلام مع ما يليه، وليكون هذا مقابلاً للنظر الأول، أما على هذه النسخة؛ فإنه لا يوافق ما بعده، ولا يكون مقابلاً للأول.

ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة:٩]، فإنَّ النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسَّعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الرِّبى والزِّنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السَّعي عند الاشتغال به، وما شأنه هذا؛ ففي فهم قصد الشارع من مجرَّده نظر واختلاف، منشؤه[1] من أصل المسألة المترجمة «**بالصلاة في الدار المغصوبة**».

وإنما قيِّد بالتصريحي تحرُّزاً من الأمر أو النهي الضِّمني الذي ليس بمصرَّح به، كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمَّنه الأمر، والأمر الذي تضمَّنه النهي عن الشيء، فإنَّ النَّهيَ والأمر هاهنا إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرَّح به، فأما إن قيل بالنفي[2]؛ فالأمر أوضح في عدم القصد، وكذلك الأمر بما لا يتمُّ المأمور إلَّا به، المذكور في المسألة «ما لا يتم الواجب إلا به»؛ فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه؛ فليس داخلاً فيما نحن فيه، ولذلك قيِّد الأمر والنهي بالتصريحي.

والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهي عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وُجدت وُجدَ مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتُعرف العلَّة ها هنا بمسالكها المعلومة[3] في أصول الفقه، فإذا تعيَّنت عُلم أنَّ مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه[4]. وإن كانت غير معلومة؛ فلا بُدَّ من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا أو[5] كذا، إلَّا أن التوقف هنا له وجهان من النظر:

---

(١) فأصل البيع مباح، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو أنه يكون معطلاً عن السعي إلى الجمعة الذي هو واجب، وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف.

(٢) كما هو رأي الإمام والغزالي، وهو المختار، يقولون: ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً، والأول: رأي القاضي ومن تابعه.

(٣) ★ من مسالك العلة: الإجماع، والنص، والإيماء، والسبر والتقسيم، والمناسبة، والشبه، والدوران، والطرد، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمحلي: (٢/ ٢٢٢)، و«تيسير التحرير»: (٤/ ٣٩)، و«شرح تنقيح الفصول» ص٣٩٠، و«البحر المحيط»: (٥/ ١٨٤)، و«شرح الكوكب المنير»: (٤/ ١١٥).

(٤) أي: في الأحكام الوضعية، وما قبله في الأحكام التكليفية؛ كما يرشد إليه تمثيله للقسمين، وما يأتي بعد أيضاً.

(٥) ★ في (د): وكذا.

أحدهما: ألَّا يتعدّى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعيَّن أو السبب المعيَّن؛ لأن التعدّي مع الجهل بالعلَّة تحكُّم من غير دليل، وضلال على غير سبيل فلا يصحُّ الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمرو، ونحن لا نعلم أنَّ الشارع قصد الحكم به على زيد أو لا؛ لأنّا إذا لم نعلم ذلك أمكن ألَّا يكون حكماً عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع؛ فالتوقف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أنَّ الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً ألَّا يتعدَّى بها محالها حتى يُعرف قصد الشارع لذلك التعدِّي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدِّي؛ إذ لو كان عند الشارع متعدِّياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً، ومسالك العلَّة معروفة، وقد خُبِر بها محلّ الحكم فلم توجد له علَّة يشهد لها مسلك من المسالك؛ فصحَّ أنَّ التعدِّي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع.

فهذان مسلكان كلاهما متَّجه في الموضع، إلَّا أنَّ الأول يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدِّي المفروض غير مراد، ويقتضي هذا إمكان أنه مراد، فيبقى الناظر باحثاً حتى يجد مَخلصاً؛ إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع، ويمكن ألَّا يكون مقصوداً له. والثاني يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد؛ فينبني عليه نفي[1] التعدي من غير توقف، ويحكم به علماً أو ظنّاً بأنه غير مقصود له؛ إذ لو كان مقصوداً لنُصب عليه دليلاً. ولمّا لم نجد دلَّ ذلك على أنه غير مقصود، فإن أتى ما يوضّح خلاف المعتقد رجع إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطَّلع بعد على دليل ينسخ جزمه[2] إلى خلافه.

فإن قيل: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف، والآخر لا يقتضيه، وهما في النظر سواء[3]، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامَهما؛ فلا يبقى إلَّا التوقف وحده، فكيف يتجهان معاً؟

فالجواب: أنهما قد يتعارضان عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين، وقد لا يتعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين؛ فيقوى عند مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النفي في مسألة أخرى، فلا تعارض على الإطلاق.

---

(١) ★ في الأصل: على نفي. (٢) ★ في (د): حزمه.

(٣) أي: وحينئذ؛ فلا يبنى عليهما حكم، ولا يكون لها ثمرة؛ لأنهما متعارضان مع التساوي، فلا يتأتى ترجيح؛ فيسقطان؛ فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما؟

وأيضاً؛ فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلّب في باب العبادات جهة التعبُّد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكسُ في البابين قليل، ولذلك لم يَلتفِت مالكٌ في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرَّد النظافة حتى اشترط الماء المطلَق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك؛ وامتَنَع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومَنَع من إخراج القِيَم في الزكاة، واقتصر على مجرَّد العدد في الكفّارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثَلَه. وغَلّب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: إنه تسعة أعشار العلم، إلى ما يتبع ذلك، وقد مرّ[1] الكلام في هذا والدليل عليه. وإذا ثبت هذا؛ فمسلك النفي متمكّن في العبادات، ومسلك التوقّف متمكّن في العادات.

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الحنفية»؛ والتعبُّدات في باب العادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الظاهرية» ولكن العمدة ما تقدم، وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة.

والجهة الثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروعٌ للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السَّكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمُّل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفُّظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظير العين، والازدياد من الشكر بمزيد نعم الله[2] على العبد، وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصودٌ للشارع مِن شَرْعِ النكاح؛ فمنه منصوصٌ عليه أو مُشار إليه، ومنه ما عُلم بدليل آخر ومَسلك استقرئ من ذلك المنصوص، وذلك أنَّ ما نصَّ عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقوٍّ لحكمته، ومُستدعٍ لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فاستدللنا بذلك[3] على أن كلَّ ما لم ينصّ عليه مما شأنه ذلك

---

(١) في المسألة الثامنة عشرة: «الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني».

(٢) ★ في (د): بمزيد النعم من الله.

(٣) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم، ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها: «وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة»، ومعلوم أن منها المناسبة، فإذا كان هذا من المناسبة كما قلنا؛ احتيج إلى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة.

مقصود للشارع أيضاً؛ كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أمّ كلثوم بنتِ عليّ بن أبي طالب، طلباً لشَرَف النَّسَب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك؛ فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ، وأن قصد التسبُّب له حسن.

وعند ذلك يتبيَّن أنَّ نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسَّكَن والموافقة؛ كما إذا نكحها ليُحِلَّها لمن طلَّقها ثلاثاً؛ فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارعُ مستدامةً إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المُتعة وكلُّ نكاح على هذا السبيل، وهو أشدُّ في ظهور محافظة الشارع[١] على دوام المواصلة، حيث نهي عما لم يكن فيه ذلك.

وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجُّه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كلِّ حال، ويتبع ذلك قصد التعبُّد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإنَّ هذه التوابع مؤكّدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهراً، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتعبُّد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم؛ كفعل المنافقين والمرائين، فإنَّ القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكّد ولا باعث على الدوام، بل هو مقوٍّ للترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه إلَّا ريثما يترصَّد به مطلوبَه، فإنْ بَعُدَ عليه ترَكَه؛ قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ الآية [الحج: ١١].

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله، وإن كان مقتضاه حاصلاً بالتبعية[٢] من غير قصد؛ فإنَّ الناكح على المقصد المؤكّد لبقاء النكاح قد يحصل له[٣] الفراق؛ فيستوي مع الناكح للمتعة والتحليل. والمتعبِّد لله على القصد المؤكّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم؛ فيستوي مع المتعبِّد للرياء والسمعة، ولكن الفرق بينهما ظاهرٌ من جهة أنَّ قاصدَ التابع المؤكّد حَرٍ بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكّد حَرٍ بالانقطاع.

---

(١) لعل الأصل: «في مضادة قصد الشارع»؛ أي: عن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة، وقد لا يفارقها، نعم، إن المعنيين متلازمان، فمتى كان نكاح المتعة أشد مضارة لقصد الشارع لورود النهي عنه؛ كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة.

(٢) أي: قد يحصل بالتبعية.

(٣) ★ في الأصل: فيه.

فإن قيل: هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضي المخالفة عيناً؟ أم يكتفي فيها بكونها لا تقتضي الموافقة؟ وبيان ذلك أنَّ نكاح المُتعة يقتضي المقاطعة عيناً فلا يصح؛ لأن مخالفتَه لقصد الشارع عينية، ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك ـ مما لا يقتضي مواصلة، ولكنه مع ذلك لا يقتضي عين المقاطعة ـ مخالفٌ لقصد الشارع في شرع النكاح، ولكنه لا يقتضي المخالفة عيناً؛ إذ لا يلزم مِن قصد مضارة الزوجة وقوعها، ولا مِن وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب، لجواز الصلح، أو الحكم على الزوج، أو زوال ذلك الخاطر السببي، وإن كان القصد الأول مقتضياً؛ فليس اقتضاؤه عينيّاً.

فالجواب: أنَّ اقتضاء المخالفة العينية لا شك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقاً، في العبادات والعادات معاً، فلا يصحُّ أن يتعبّد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر، وكذلك لا يصحُّ له أن يتزوج بذلك القصد، وأما ما لا يقتضي المخالفة عيناً كالنكاح بقصد المضارة، وكنكاح التحليل عند من يصححه، فإن هنا وجهين من النظر؛ فإنَّ القصدَ وإنْ كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة، فمن ترجَّح عنده جانب عدم الموافقة منع، ومن ترجَّح عنده جانب عدم التعيُّن في المخالفة[1] لم يمنع، ويظهر هذا في مثال نكاح المضارّة؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع؛ فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه، وهو في البقاء أو الفرقة ممكن، إلَّا أنَّ المضارة مظنة للتفرُّق، فمن اعتبر هذا المقدار منع، ومن لم يعتبره أجاز.

فصل: (إثبات المقاصد التابعة في العادات والعبادات)

وهذا البحث مبنيٌّ على أنَّ للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً، أما في العادات فهو ظاهر، وقد مرَّ منه أمثلة، وأما في العبادات فقد ثبت ذلك فيها.

فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجُّه إليه، والانتصاب على قدم الذلّة والصَّغار بين يديه، وتذكير النفس بالذِّكر له، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ[2] أَكۡبَرُۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وفي الحديث: «**إنَّ المصلّي يُناجي ربه**»[3].

---

(١) ★ في (د): عدم تعين المخالفة.

(٢) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع.

(٣) ★ أخرجه البخاري: ٥٣١، ومسلم: ١٢٣٠، وأحمد: ١٢٠٦٣، من حديث أنس بن مالك ﷺ بلفظ: «**إن أحدكم إذا صلّى يناجي ربّه، فلا يتفِلَنَّ عن يمينه، ولكن تحت قدمه اليسرى**».

ثم إنَّ لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا؛ في الخبر: «أرِحنا بها يا بلال»[(١)]، وفي الصحيح: «وجُعلَتْ قرَّةُ عيني في الصلاة»[(٢)]، وطلب الرزق بها؛ قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢].

وفي الحديث[(٣)] تفسير هذا المعنى، وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة. وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله؛ في الحديث: «مَنْ صَلَّى الصُّبحَ لم يَزَلْ في ذِمَّة الله»[(٤)]، ونيل أشرف المنازل؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]؛ فأعطى بقيام الليل المقام المحمود.

وفي الصيام سَدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريَّان، والاستعانة على التحصُّن في العزبة؛ في الحديث: «مَن استطاعَ منكم الباءةَ فلْيَتَزوَّج - ثم قال: ومن لم يستَطِعْ فعليه بالصَّومِ فإنّه له وِجاء»[(٥)]، وقال: «الصيامُ جُنّة»[(٦)]، وقال: «ومَن كان مِن أهلِ الصِّيامِ دُعِيَ مِن باب الرَّيَّان»[(٧)].

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة[(٨)] للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذُكر من فوائدها وسواها، وهي تابعة؛ فينظر فيها بحسب التقسيم المتقدم؛ فالأول وهو المؤكِّد كطلب الأجر العامّ أو الخاصّ، وضده كطلب المال والجاه، فإنَّ هذا القسم لا يتأكّد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذلك. والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ، وينبغي تحقيق النظر فيها، وفي الثاني المقتضي لعدم التأكد، وما يقتضي من ذلك ضد التأكد عيناً، وما لا يقتضيه عيناً.

---

(١)★ أخرجه أبو داود: ٤٩٨٦، وأحمد: ٢٣١٥٤، عن رجل من الصحابة، ورجاله ثقات.

(٢)★ أخرجه النسائي: ٣٩٣٩، وأحمد: ١٢٢٩٣، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وإسناده حسن.

(٣)★ وهو قوله ﷺ: «كان إذا اضطر أهله إلى فضل الله ورزقه، أمرهم بالصلاة». وسيأتي تخريجه في الصفحة التالية.

(٤)★ أخرجه مسلم: ١٤٩٣، من حديث جندب بن عبد الله ﷺ.

(٥)★ أخرجه البخاري: ١٩٠٥، ومسلم: ٣٣٩٨، وأحمد: ٣٥٩٢، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٦)★ أخرجه البخاري: ١٨٩٤، ومسلم: ٢٧٠٣، وأحمد: ٩٩٩٨، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٧)★ أخرجه البخاري: ١٨٩٦، ومسلم: ٢٧١٠، وأحمد: ٢٢٨١٨، من حديث سهل بن سعد ﷺ.

(٨)★ في الأصل: كلها توابع.

وأيضاً؛ فهنا نظر آخر يتعلّق بالعبادات من حيث يُطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع، وحِليّ يحلّيه بها، وأول ذلك الثواب في الآخرة، من الفوز بالجنة والدرجات العُلَى، ولما كان هذا المعنى ـ إذا قصد ـ باعثاً على العمل الذي أصلُ القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته؛ كان التعبُّد لله من جهته صحيحاً، لا دَخلَ فيه ولا شَوْب؛ لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذلك والإخلاص له، وما جاء في ذلك مما عدَّه بعضهم طلباً للإجارة وصاحبه عبد سوء؛ فقد مرَّ الكلام عليه.

ومن ذلك الطَّرَف الآخر العامل لأجل أنْ يُحمد أو يُعظَّم أو يُعطى؛ فهذا عامل على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم. وأيضاً فإن عمله على غير أصالة؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث، وإن فُرض خالصاً لله لكن قَصَدَ به حصول هذه النتيجة؛ فليس هذا القصد بمقوٍّ للإخلاص لله، بل هو مُقَوٍّ لترك الإخلاص.

اللهم إلَّا أن يكون مضطرّاً إلى العطاء؛ فيسأل من الله العطاء، ويَعمل[1] له لأجل ما أصابه من الضَّراء بسبب المنع وفَقْدِ الأسباب، ويكون عمله بمقتضى محض الإخلاص لا ليراه الناس؛ فلا إشكال في صحة هذا؛ فإنه عمل مقتضٍ لما شُرع له التعبُّد[2] ومُقوٍّ له، وأصله قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه:١٣٢]، وروي عن النبي ﷺ أنه «كان إذا اضطرّ أهلُه إلى فضل الله ورزقِه أمَرَهم بالصَّلاة»[3] لأجل هذه الآية؛ فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله.

وعلى هذا المَهْيَع جرى ابن العربي[4] وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك[5] المقام، فلا بأس به عندهما؛ لأنه قائم بما أمر به، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدح في أصل مشروعية العبادة، بخلاف من يقصد[6] نفس ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذلك؛ فإنه مخوفٌ ولا يقتضي ذلك العمل المداومة؛ لأنه فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة.

---

(١) ★ في المطبوع: ويسأل. (٢) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه.

(٣) ★ أخرجه الطبراني في «الأوسط»: ٨٨٦، وأبو نعيم في «الحلية»: (٨/ ١٨٦)، والبيهقي في «الشعب»: ٣١٨٠، من حديث عبد الله بن سلام، وذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٥/ ٦١٣) وزاد نسبته أيضاً إلى أبي عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر، وقال إسناده صحيح.

(٤) ★ في «أحكام القرآن»: (١/ ١١٨). (٥) ★ في الأصل: تلك.

(٦) أي: ولم يكن مأموراً شرعاً بذلك، بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة.

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك، فيجري فيه الأمران[١]، ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤]، وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله: «لأن تكونَ قُلتَها أحبُّ إليَّ مِن كذا وكذا»[٢]، وانظر في مسألة «العتبية»[٣]؛ فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزّل على هذين الأمرين.

ومما يشكل من هذا النمط التعبُّد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع على عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية، وما أشبه ذلك؛ فلقائل أن يقول: إن قَصدَ مثل هذا بالتعبُّد جائز وسائغ؛ لأن حاصلَه راجعٌ إلى طلب نيل درجة الولاية، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفين من الناس، وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقّي إليه. ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا، ولا فرق، وقد يقال: إنه خارج عن نمط ما تقدم؛ فإنه تخرّصٌ على علم الغيب، ويزيد بأنه جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخلٌ بوجهٍ ما تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ الآية [الحج: ١١].

كذلك هذا إن وصل إلى ما طَلَبَ فرِحَ به، وصار هو قصده من التعبُّد؛ فقويَ في نفسه مقصوده وضعفت العبادة؛ وإن لم يصل رمَى بالعبادة، وربما كَذَّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين. وقد روي أن بعض الناس سمع بحديث: «**مَن أخلَصَ للهِ أربعينَ صَباحاً ظهرت يَنابيعُ الحِكمَةِ مِن قَلبِه على لِسانِه**»[٤]؛ فتعرَّض لذلك لينال الحكمة، فلم يُفتح له بابها، فبلَغَت القصةُ بعض الفضلاء، فقال: «هذا أخلصَ للحكمة ولم يُخلص لله»، وهكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها، ولا أعلم دليلاً يدلُّ على طلب هذه الأمور، بل ثَمَّ ما يدلُّ على خلاف ذلك؛ فإن ما غُيِّب عن الإنسان مما لا يتعلَّق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضَّ على الوصول إليه.

---

(١) وهما قصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى»، والقصد الذي قبله الذي لا مانع منه، وقوله: «ودليل الجواز»؛ أي: جواز أحد القصدين وهو السابق، أما الثاني؛ فلا يختلف في منعه.

(٢) ★ أخرجه البخاري: ١٣١، ومسلم: ٧٠٩٨، وأحمد: ٥٢٧٤.

(٣) ★ انظر «البيان والتحصيل» لابن رشد الجد في شرح «العتبية»: (١/ ٤٩٨).

(٤) ★ أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب»: ٤٦٦، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ١٨٩)، وأورده ابن الجوزي في «الموضوعات»: (٣/ ١٤٥)، من حديث أبي أيوب الأنصاري، وحكم عليه بالضعف السخاوي في «المقاصد» ص٦٢٠، والشوكاني في «الفوائد المجموعة»: ٢٤٣. وانظر «السلسة الضعيفة» للألباني: ٣٨.

وفي كتب التفسير أنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقاً كالخيط، ثم ينمو إلى أن يصير بدراً، ثم يصير إلى حالته الأولى؟ فنزلت: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾[1] الآية [البقرة:١٨٩]؛ فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالاً شاملاً لمقتضى هذا السؤال؛ لأنه تطلّبٌ لما لم يؤمر بتطلّبه.

ولا يقال: إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته، ومن جملتها العوالم الروحانية، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس، واتساع في درجة العلم بالله تعالى.

لأنا نقول: إنما يُطلب العلم شرعاً لأجل العمل، حسبما تقدم في المقدمات، وما في عالم الشهادة كافٍ وفوق الكفاية، فالزيادة على ذلك فضل، وأيضاً إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الآية [البقرة:٢٦٠]؛ فإن الجواب في ذلك من وجوه:

أحدها: أنَّ طلب الخوارق بالدعاء، وطلب فتح البصيرة للعلم به[2] لا نكير فيه، وإنما النظر فيمن أَخذَ يعبُد الله ويقصد بذلك أن يَرى هذه الأشياء، فالدعاء باب مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعاً ما لم يَدعُ بمعصية، والعبادة إنما القصد بها التوجُّه لله وإخلاص العمل له، والخضوع بين يديه؛ فلا تحتمل الشركة، ولولا أنَّ طلب الأجر والثواب الأخروي مؤكِّد لإخلاص العمل لله في العبادة، لما ساغ القصد إليه بالعبادة؛ مع أنَّ كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد؛ فكيف يُجعلان مثلين؟ أعني: طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة، ما أبعدَ ما بينهما لمن تأمَّل!

والثاني: أنه لو لم نجد ما نستدلُّ به على ذلك كلّه[3] لكان لنا بعض العذر في التخطِّي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب؛ فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب، القريبة المأخذ، السهلة الملتمَس، ما يفنى الدَّهرُ وهي باقية، لم يبلغ منها في الاطلاع والمعرفة عُشْر المِعْشار! ولو نظر العاقل في أقلِّ الآيات[4]، وأدقِّ[5] المخلوقات، وما أَوْدَعَ بارِيها فيها من

---

(١) ★ ذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (١/ ٤٩٠) وعزاه لابن عساكر عن ابن عباس، وضعف إسناده.

(٢) أي: بالدعاء، يعني: أن طلب ذلك بالدعاء لا نكير فيه، إنما النكير في أن يقصد هذا بالعبادة، وسيدنا إبراهيم طلب ذلك بالدعاء لا بعبادة أخرى من العبادات؛ فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة.

(٣) أي: على كمالات الله وتنزيهه، وقدرته الشاملة، إلى آخر ما أشار إليه، وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين.

(٤) كالنحلة، والنملة، والفراشة، وما يسمى بالميكروبات، وغير ذلك؛ فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص، واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث.

(٥) ★ في المطبوع: أذل.

الحِكَم والعجائب؛ لقضى العجب، وانتهى إلى العجز في إدراكه[١]، وعلى ذلك نبَّه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه؛ كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: ١٧ - ١٨] إلى آخرها ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] إلى تمام الآيات.

ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة إلَّا بخارقة، فإنه إحالة على ما يندر التوصّل إليه، وإذا تأملت الآيات التي ذُكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أُحيل على النظر فيه، ولا مأموراً بتطلُّب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها؛ فهذه التفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً، وإذا لم يكن مطلوباً؛ لم ينبغ أن يطلب.

والثالث: أن أصل هذه التطلُّب الخاصّ فلسفي؛ فإنَّ الاعتناء بطلب تجريد النفس، والاطلاع على العوالم التي وراء الحِسّ، إنما نُقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمِّقين في فنون البحث، من المتألِّهين منهم ومن غيرهم، ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذِّي بالنبات، دون الحيوان، أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة، ولا وُجد منها في السلف الصالح عينٌ ولا أثر، كما أنَّ ذِكر التجريد والعوالم الروحانية، وما يتصل بذلك لم يُنقل عن أحد منهم، وكفى بذلك حُجَّةً في أنه غير مطلوب، كما سيأتي على أثر هذا بحول الله تعالى.

والرابع: أنَّ طلب الاطلاع على ما غُيِّب عنَّا من الروحانيات وعجائب المغيّبات؛ كطلب الاطلاع على ما غُيِّب عنَّا من المحسوسات النائية، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية، والمغيّبات تحت أطباق الثرى؛ لأن الجميع أصنافٌ من مصنوعات الله تعالى، فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبُّد لله قصد أن يطَّلع الأندلسي على قُطر بغداد وخُراسان، وأقصى بلاد الصِّين؛ فكذلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قَبيل المحسوسات.

والخامس: أنه لو فُرض كون هذا سائغاً؛ فهو محفوفٌ بعوارض كثيرة، وقواطع معترضة، تحول بين الإنسان ومقصوده، وإنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها عباده لينظر كيف يعملون، فإذا وازنَ الإنسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح؛ فيصير طلبها مرجوحاً، ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحقِّقون[٢] من الصوفية،

---

(١) ★ انظر في ذلك «شفاء العليل»، ومفتاح «دار السعادة» لابن القيم.

(٢) ★ في الأصل: المحقون.

ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر، حتى بالغ بعضهم؛ فقال في طلب الثواب ما تقدم. وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذِّكر ونحوها مما يقتضي وضعها[١] الإخلاص التامّ، فلا يليق به طلب الحظوظ؛ فإنَّ طالب العلم بالروحانيات؛ إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها، وهذا لا يوجد، وإما لأنه أحب أن يطَّلع على ما لم يطَّلع عليه غيرُه[٢] من جنسه؛ فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية، والعجائب المبثوثة في الأرض، لا لغير ذلك، وهذا مجرَّد حظٌ لا عبادة فيه، ومقصود الأمر أنَّ مثل هذا لا يكون عاضداً لما وُضعت له العبادة في الأصل، من التحقُّق بمحض العبودية.

فإن قيل: فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ، فقال: ترك المعاصي، ومن مشهور القواعد أنَّ الطاعة تُعِينُ على الطاعة، وأنَّ الخير لا يأتي إلَّا بالخير كما في الحديث[٣]، كما أنَّ الشَّرَّ لا يأتي إلَّا بالشَّرِّ، فهل للإنسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير؟ أم لا؟ فإن قلت «لا»؛ كان على خلاف هذه القاعدة، وإن قلت «نعم» خالفت ما أصّلت.

فالجواب: أن هذا نمطٌ آخر، وذلك أنَّ الإنسان قد يَعلم أنَّ الذي يصدُّه مثلاً عن الخير الفلاني عمل شَرٍّ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك؛ فهذا عونٌ بالطاعة على الطاعة، ولا إشكال فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظٍّ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلّص.

فالحاصل[٤]: لمن اعتبر أنَّ ما كان من التوابع مقوياً ومُعيناً على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا إشكال[٥] أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبُّب إليه بالسبب المشروع موافقٌ لقصد الشارع فيصح.

---

(١) ★ في الأصل: وضعه. (٢) ★ في (د): أحد.

(٣) ★ أخرج البخاري: ٢٨٤٢، ومسلم: ٢٤٢٣، وأحمد: ١١٨٦٦، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ ضمن حديث طويل فيه: «... إن الخيرَ لا يأتي إلا بالخير..».

(٤) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: «وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام...» إلى قوله: «الجهة الرابعة» حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها.

(٥) ★ في (د): فلاشك.

والثاني[١]: ما يقتضي زوالها عيناً، فلا إشكال أيضاً في أنَّ القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً، فلا يصح التسبُّب بإطلاق.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً؛ فيصح في العادات دون العبادات[٢]، أما عدم صحته في العبادات فظاهر، وأما صحته في العادات؛ فلجواز حصول الرَّبط والوثوق بعد التسبُّب، ويحتمل الخلاف؛ فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي، وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذلك التسبُّب موافقاً لمقصد الشارع، فلا يصح. وقد يقال: هو وإن صَدَق عليه أنه غير موافق؛ يَصدُق عليه أيضاً أنه غير مخالف؛ إذ لم يقصد انحتام رفع ما قصد الشارع وضعَه، وإنما قَصَد في التسَبُّب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع، ويؤكّد ذلك أنَّ الشارعَ أيضاً مما يقصد رَفْعَ التسبُّب؛ فلذلك شَرَعَ في النكاح الطلاق، وفي البيع الإقالة، وفي القصاص العفو، وأباح العَزْل، وإن ظهر لبادئ الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع[٣]، لمَّا كان كلٌّ منها غير مخالفٍ له عيناً. ومثله[٤] ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم، فكذلك غيره مما مضى تمثيله.

وليس من هذا أنَّ المخالف لقصد الشارع بلا بُدّ، هو الاحتيال[٥] بالتسبُّب على تحصيل أمر، على وجه يكون التسبُّبُ فيه عَبَثاً لا محصول تحته شرعاً إلَّا التوصل إلى ما وراءه، فإذا

---

(١) أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات.

(٢) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه، أما مثل قطع الشهوة بالصيام؛ فمع كونه من هذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في العبادة؛ فليراجع.

(٣) أي: فلا يعول على ما ظهر ببادئ الرأي لما كان غير مخالف عيناً؛ فيكون حينئذ صحيحاً.

(٤) أي: وهذا مثل ما إذا قصد... إلخ، فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً؛ فكان صحيحاً، فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح؛ فيكون صحيحاً أيضاً مثله.

(٥) لعل أصل العبارة هكذا: «وليس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال... إلخ»، أي: ليس من هذا النوع الذي أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر، بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه، كما تقدم في بيوع الآجال، وكالهبة للفرار من الزكاة؛ فإنه لا يعد من هذا النوع الذي فيه الكلام هنا، وهو ما لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه؛ لأن هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه، وقوله: «وأما إذا أمكن» يعني: وهو القسم الثالث هنا.

حصل انحلَّ التسبُّب وانخرم من أصله، ولا يكون كذلك إلّا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبُّب، وأما إذا أمكن ألّا ينخرم أو أمكن ألّا يكون منخرماً من أصله؛ فليس بمخالف للمقصد الشرعي من كل وجه؛ فهو محلُّ اجتهاد، ويبقى التسبُّب إنْ صحِبَه نهيٌ مَحلّ نظر أيضاً[١]، وقد تقدم الكلام فيه، والله أعلم.

والجهة الرابعة: مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبُّب[٢]، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه؛ لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كُلِّياتها، وما أحدثه السَّلَف الصالح راجعٌ إلى هذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين[٣] الصنَّاع، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذِكر في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها؛ فهذا القسم جاريةٌ فروعُه على أصوله المقرَّرة شرعاً بلا إشكال، فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل[٤].

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع ألّا يزاد فيه ولا ينقص[٥]؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يُشرع الحكم ولا نبّه[٦] عليه؛ كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فُهم من قصده الوقوف عند ما حُدّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه.

---

(١) وهو ما أشار إليه كثيراً بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة.

(٢) أي: في الأعمال العادية؛ كتضمين الصناع، وقوله: «أو عن شرعية العمل»؛ أي: في الأعمال العبادية، كتدوين المصحف.

(٣) ألم يكن في زمنه ﷺ صناع؟ بل كان؛ فالتمثيل به غير واضح؛ لأن الموجب إذا كان موجوداً؛ فإما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل، أو لا، وعلى كل؛ فهو حكم إما بإقرار ما كان موجوداً أو بتعديليه، فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذلك، وهو بعيد.

(٤) أي: في الجهة الثالثة، وهي ما لم ينص عليه، وعلم بمسلك استقرئ من النصوص.

(٥) أي: فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له، وأنت ترى أصل الكلام عامّاً في العادي والعبادي، ولكنه ساق الكلام في هذا القسم مساق الخاصّ بقسم العبادة، وهو الذي يقال فيه: بدعة وغير بدعة.

(٦) ★ في (د): دلالة.

ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرر هذا المعنى[١] في «العتبية»[٢] من سماع أشهب وابن نافع؛ قال فيها: «وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً. فقال: لا يفعل، ليس هذا مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق ـ فيما يذكرون ـ سجد يوم اليمامة شكراً لله[٣]. أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم أسمع له خلافاً. فقيل له: إنما نسألك لنعلم رأيك فنرد ذلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر أيضاً لم تسمعه مني: قد فُتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا؟ إذا جاءك[٤] مثل هذا مما قد كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء، فعليك بذلك؛ فإنه لو كان لذُكِر؛ لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم؛ فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه». هذا تمام الرواية، وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً: إنها «فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله»، أو تقول: «فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذلك»[٥].

فالأول: كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثَمَّ دليل على فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات.

والثاني: كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معيَّنة.

والثالث: كإيجاب شهرين متتابعين في الظِّهار لواجد الرقبة.

---

(١) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع.

(٢) ★ انظر: «البيان والتحصيل» في شرح «العتبية» لابن رشد الجد: (١/ ٣٩٢).

(٣) ★ أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: ٥٩٦٣، وابن أبي شيبة: (٢/ ٣٦٧).

(٤) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً، وبه يظهر قوله: «بشيء آخر لم تسمعه منه»، راجع الجزء الثاني من «الاعتصام» في فصل: «ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال... إلخ» تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى.

(٥) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه؛ فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع، وقوله: «أو أمر خارج عن ذلك»، هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها.

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصحُّ بحال؛ فكونه بدعة قبيحة بيّن.

وأما الضربان الأولان ـ وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه ـ؛ فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما لم يتواردا[١] مع المشروع على محلٍّ واحد، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة[٢]، والبدعُ إنما أُحدِثَت لمصالح يدَّعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع، ولا لوضع الأعمال، أما القصد فمسلَّم بالفرض[٣]، وأما الفعل فلم يشرع الشارع[٤] فعلاً نوقض بهذا العمل المحدَث، ولا تركاً لشيء فَعَله هذا المحدِث، كترك الصلاة؛ وشرب الخمر، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة ولا موافقة، ولا يُفهِم[٥] للشارع قصداً معيَّناً دون ضده وخلافه، فإذا كان كذلك؛ رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه، إعمالاً للمصالح المرسلة؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه، إعمالاً للمصالح أيضاً؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا؛ فهو كسائر المباحات، إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً؛ فالحاصل أنَّ كلَّ محدَثَة يُفرض ذمّها تساوي المحدَثَة المحمودة في المعنى[٦]؛ فما وجه ذم هذه ومدح هذه؟ ولا نَصَّ يدلُّ على مدح ولا ذمٍّ على الخصوص؟

وتقرير الجواب ما ذكره مالك، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا ـ إذا وجد المعنى المقتضي للفعل أو الترك ـ إجماعٌ من كلِّ ساكت على ألَّا زائد على ما كان، وهو غاية في تحصيل هذا المعنى.

---

(١) لأنه لا مشروع في هذا الفرض، وهو توجيه لإنكار الأمرين معاً.

(٢) أي: التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها؛ فهي مرسلة عن الدليل.

(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلاً أو للترك، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده؛ فلا مخالفة للقصد، لما علمناه سابقاً في «الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع».

(٤) أي: وهو أصل الفرض أيضاً.

(٥) هذه الزيادة لا حاجة إليها هنا؛ لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة؛ كشكر النعم المطلوب بوجه عامّ في موضوع سجود الشكر، وأن المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم؛ دلَّ على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه، ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجري في غير العبادات.

(٦) أي: في المصلحة والحكمة؛ لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها، وأيّ فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف، أو بين الاجتماع للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم؟ وكلاهما عون على الخير.

قال ابن رشد[١]: «الوجه في ذلك أنه لم يره مما شُرع في الدِّين ـ يعني سجود الشكر ـ لا فرضاً ولا نفلاً؛ إذ لم يأمر بذلك النبي ﷺ ولا فَعَلَه[٢]؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائع لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه».

قال: «واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنُقِل، صحيح؛ إذ لا يصح أن تتوفَّر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين، وقد أُمروا بالتبليغ.

قال: «وهذا أصل من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخُضَر والبقول، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ: «**فيما سقَت السَّماءُ والعيونُ والبَعل العُشرُ، وفيما سُقِيَ بالنَّضْح نصفُ العشر**»[٣] لأنا نزَّلنا ترك نَقْل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسُّنَّة القائمة في أنْ لا زكاة فيها؛ فكذلك نُنزِلُ ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسُّنَّة القائمة في أنْ لا سجود فيها». ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه، والمقصود[٤] من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق.

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلّل وأنها بدعة منكرة، من حيث وُجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين، بإجازة التحليل

---

(١) ★ في «البيان والتحصيل»: (١/ ٣٩٣).

(٢) ★ وردت أحاديث كثيرة في مشروعية سجود الشكر، فمن ذلك ما أخرجه أبو داود: ٢٧٧٤، والترمذي: ١٥٧٨، وابن ماجه: ١٣٩٤، وأحمد: ٢٠٤٥٥، من حديث أبي بكرة ﷺ أن النبي ﷺ: أتاه أمرٌ فسُرَّ به فخرَّ لله ساجداً. وإسناده ضعيف، لكن له عدة شواهد منها: حديث سعد بن أبي وقاص عند أبي داود: ٢٧٧٥، ومن حديث أنس بن مالك عند ابن ماجه: ١٣٩٢.
وورد سجود الشكر موقوفاً عن الصحابة، كسجود كعب بن مالك في قصة الثلاثة الذين خلّفوا، وهو في «الصحيحين»، وروي عن علي بن أبي طالب أنه سجد عندما رأى ذا الثُّديَّة بإثر وقعة النهروان عند أحمد: ٨٤٨، وهذه الشواهد بمجموعها ـ المرفوع والموقوف ـ تدل على مشروعية سجود الشكر.

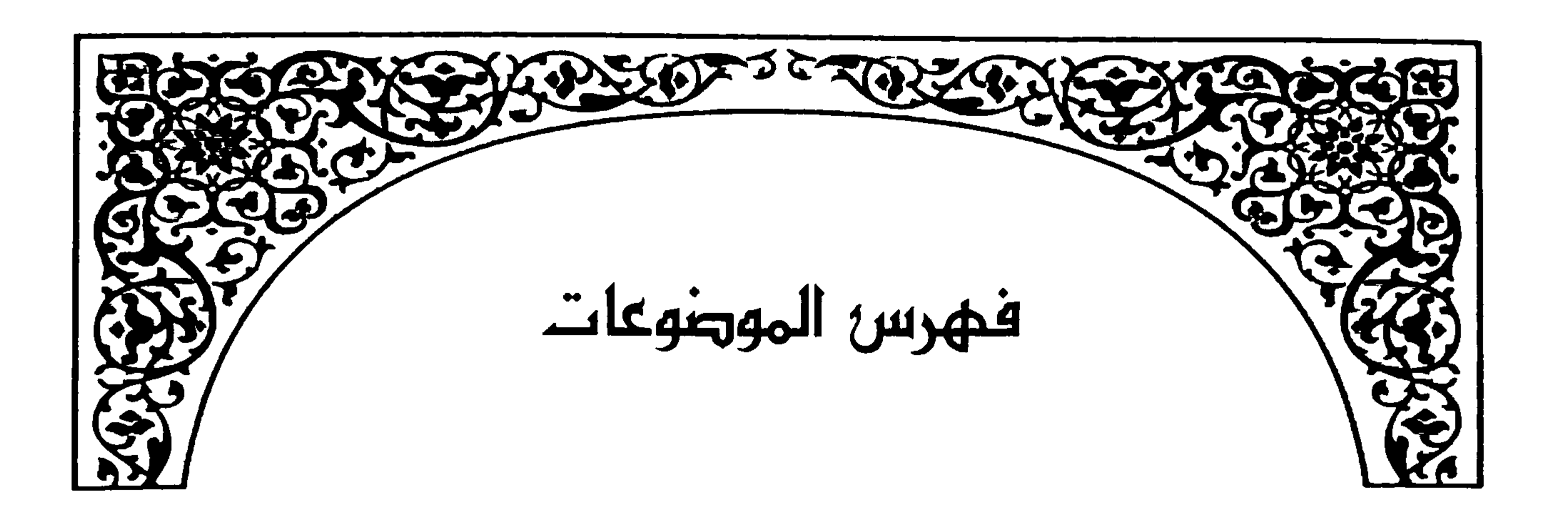
(٣) ★ أخرجه البخاري: ١٤٨٣، وأحد: ١٧٩٥، من حديث ابن عمر ﷺ.

(٤) أي: مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيه وبيان معنى كونها بدعة، يعني ليأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا، وهو أن البدعة ما كان المقتضي لها موجوداً في زمانه ﷺ، ولم يشرع لها حكماً زائداً؛ فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد، وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة، بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعيتها، وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة للأحاديث الواردة في سجوده ﷺ شكراً، راجع «المنتقى» في باب السهو.

ليراجعا كما كانا أول مرة، وأنه لما لم يُشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه؛ دلَّ على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها، وهو أصل صحيح، إذا اعتبر وَضَح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودلَّ على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل؛ فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل.

[تم الجزء الثاني]

* * *



فهرس الموضوعات

○ ○ ○